JEAN DANIÉLOU, S. J.

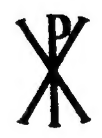
SACRAMENTOS Y CULTO SEGUN LOS SANTOS PADRES



LOS LIBROS DEL MONOGRAMA

JEAN DANIÉLOU, S. J.
PROFESOR EN EL INSTITUTO CATOLICO DE PARIS

SACRAMENTOS Y CULTO SEGUN LOS SANTOS PADRES



LOS LIBROS DEL MONOGRAMA

Se publicó este libro en

LES ÉDITIONS DU CERF

París, 2.ª ed., 1958

con el título

BIBLE ET LITURGIE. LA THÉOLOGIE BIBLIQUE
DES SACREMENTS ET DES FÊTES D'APRÈS LES PÈRES DE L'ÉGLISE

* * *

Traducción española de

MARIANO HERRANZ Y ALFONSO DE LA FUENTE

SEGUNDA EDICION, 1964

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito legal: M. 18.814-1964 — Núm. Registro: 1900.-62

Impreso en España por

Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A.—Madrid

CONTENIDO

INTRODUCCION

La teología define los sacramentos como signos eficaces. Tal es el sentido de la sentencia escolástica significando causant. *Pero, de hecho, nuestros manuales modernos suelen limitarse al segundo término de esa definición: estudian la eficacia de los sacramentos, ocupándose poco de su significado. De ahí que los capítulos del presente libro vayan dedicados a esclarecer este aspecto, a investigar el significado de los ritos sacramentales y, más en general, del culto cristiano. No intentamos, pues, con nuestro estudio, satisfacer simplemente una curiosidad, sino más bien afrontar una cuestión que atañe también a la pastoral litúrgica. En efecto, los ritos sacramentales, lejos de ser comprendidos por los fieles, les resultan a menudo artificiosos y a veces hasta molestos. Y el único camino para hacer patente su valor es calar hondo en su significado.*

No sucedía esto en la Iglesia antigua, donde la explicación de los ritos sacramentales ocupaba un lugar destacado en la formación de los fieles. Y así la semana de Pascua, a raíz del bautismo y la comunión administrados la noche del Sábado Santo a los convertidos, estaba consagrada a explicar los sacramentos a quienes los habían recibido. Eteria, que a fines del siglo IV asistió en Jerusalén a las ceremonias del tiempo pascual, refiere cómo el obispo, en su último sermón de Cuaresma, decía a los catecúmenos: "Para que no penséis que nada de cuanto se hace carece de significado, cuando hayáis sido bautizados en

el nombre de Dios, durante los ocho días de Pascua se os hablará en la iglesia después de la Misa" [1]. *Por lo demás, al celebrarse cada fiesta del año litúrgico, se comentaba su sentido en la predicación.*

Nuestro estudio se basa esencialmente en esta enseñanza de los primeros siglos cristianos. Se trata, por tanto, de una "simbólica" del culto cristiano según los Padres de la Iglesia. Estudiaremos sucesivamente la simbólica de los tres sacramentos principales: bautismo, confirmación, eucaristía, y después la de la semana y del año litúrgico. Pero, antes de examinar en detalle las interpretaciones patrísticas, será oportuno precisar los principios en que se inspiran. Esta simbólica, en efecto, no es algo meramente subjetivo, sino que representa una tradición común que se remonta a los tiempos apostólicos. Y lo que en ella sorprende es precisamente su carácter bíblico, tanto si leemos las catequesis sacramentarias como si contemplamos las pinturas de las catacumbas. Como figuras de los sacramentos encontramos a Adán en el Paraíso, Noé en el Arca, Moisés atravesando el Mar Rojo. Lo que debemos precisar, ante todo, es el significado y el origen de esta simbólica.

* * *

Es un principio de teología bíblica que las realidades del Antiguo Testamento son figuras de las del Nuevo. La ciencia que estudia las correspondencias entre ambos Testamentos se llama tipología [2]. *Bueno será recordar su fundamento y notar que su punto de partida se encuentra en el Antiguo Testamento mismo. Los Profetas, en efecto, anunciaron a Israel, durante su cautividad, que Dios, en los tiempos venideros, realizaría en favor de su pueblo obras análogas, y aun más portentosas que las realizadas en el pasado. Hablan de un nuevo Diluvio que aniquilará al mundo pecador y del que sólo algunos se salvarán para instaurar una humanidad nueva; de un nuevo Exodo en*

el cual Dios, con el poder de su brazo, librará a la humanidad de la esclavitud de los ídolos; de un nuevo Paraíso en el que Dios introducirá a su pueblo liberado [3]. Todo esto constituye una primera tipología que podríamos llamar escatológica, ya que para los Profetas tales acontecimientos futuros sólo tendrán lugar al fin de los tiempos [4].

El Nuevo Testamento no ha creado la tipología, sino que se ha limitado a mostrar su realización en la persona de Jesús de Nazaret [5]. En Jesús se han realizado, efectivamente, los acontecimientos del fin, de la plenitud de los tiempos. El es el Nuevo Adán con quien llega la época del Paraíso futuro; en El está realizada la destrucción del mundo pecador figurada por el Diluvio; en El se efectúa el verdadero Exodo, que libra al pueblo de Dios de la tiranía del demonio [6]. La predicación apostólica utilizó la tipología como argumento para probar la verdad de su mensaje [7], mostrando cómo Cristo continúa y supera al Antiguo Testamento: "Todas estas cosas sucedieron en figura (τυπικῶς) y fueron escritas para nuestra instrucción" (1 Cor., 10, 11). Es lo que san Pablo llama "consolatio Scripturarum" (Rom., 15, 4).

Pero los tiempos escatológicos no son únicamente los de la vida de Jesús, sino también los de la Iglesia. Por consiguiente, la tipología escatológica del Antiguo Testamento no sólo se cumple en la persona de Jesús, sino también en la Iglesia. Junto a la tipología cristológica existe una tipología sacramentaria, que encontramos ya en el Nuevo Testamento. El Evangelio de Juan nos presenta el maná como figura de la Eucaristía; la Primera a los Corintios, el paso del Mar Rojo como figura del bautismo; la Primera Epístola de Pedro, el diluvio también como figura del bautismo. Con ello se da a entender que los sacramentos perpetúan entre nosotros los mirabilia, las grandes obras de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento [8]: Diluvio, Pasión, Bautismo manifiestan la misma actitud divina

en tres épocas de la historia de la salvación y están ordenados al Juicio escatológico.

La tipología sacramentaria, por tanto, no es sino una forma de la tipología general, de la analogía teológica entre los grandes momentos de la Historia de la salvación. Pero en el caso de los sacramentos se plantea un nuevo problema, debido al doble aspecto que presentan. Por una parte, la realidad que se cumple, representada por la continuidad de las obras de Dios en ambos Testamentos. Por otra, el signo visible —agua, pan, óleo, bautismo, banquete, unción—, mediante el cual se realiza la acción de Dios. En eso consiste, propiamente hablando, el signo, el símbolo sacramental. Pero, ¿cómo interpretar este signo? ¿Tiene sólo el significado natural del elemento o del gesto que utiliza —el agua lava, el pan nutre, el óleo cura—, o tiene además un significado peculiar?

En este punto los recientes estudios sobre la historia de los orígenes litúrgicos nos pueden prestar un buen servicio. Se ha demostrado, en efecto, que no se ha de buscar el origen de los sacramentos cristianos en el medio helenístico, como se solía hacer hace cincuenta años, sino que se da una relación directa entre ellos y la liturgia del judaísmo[9]*. Debemos, pues, investigar qué significaban para los judíos contemporáneos de Cristo y para Cristo mismo los signos utilizados en la liturgia del judaísmo. Ahora bien, es evidente que tanto el espíritu de los judíos como el de Cristo estaban enteramente modelados por el Antiguo Testamento. Por consiguiente, analizando el significado que en éste tenían los diferentes elementos de los signos sacramentales, es como mejor podremos descubrir qué significaban para Cristo y para los Apóstoles. Así tendremos una tipología referente no sólo al contenido de los sacramentos, sino también a su forma, y ella nos hará ver con cuánta justicia los vemos prefigurados en el Antiguo Testamento, ya que ésa es la razón por la que los escogió Cristo.*

Veamos algunos ejemplos. Se suele interpretar el

rito bautismal viendo en él una alusión al agua que lava y purifica. Sin embargo, no parece ser éste el significado más importante del rito. Dos alusiones bíblicas nos orientan por distinto camino. Por una parte, el agua del bautismo es el agua que destruye, el agua del juicio, puesto que —según la simbólica judía— las aguas son símbolo del poder de la muerte. Pero el agua del bautismo es también la que engendra la nueva criatura. Lo cual nos lleva a la simbólica judía de las aguas creadoras. Finalmente, es posible que el bautismo judío encierre ya una alusión al paso del Mar Rojo. Por lo que se refiere a la Eucaristía, la elección del pan y del vino parece contener una alusión al sacrificio de Melquisedec; el marco del banquete, una alusión a los banquetes sagrados del judaísmo, figura del festín mesiánico; el tiempo pascual, una alusión a la cena pascual, símbolo de la alianza entre el pueblo y Dios[10]. *Vemos, pues, cómo las acciones de Cristo están llenas de reminiscencias bíblicas que nos revelan su verdadero significado.*

Esta simbólica bíblica, por tanto, constituye el fondo primitivo, que nos revela el verdadero significado de los sacramentos en su institución originaria. Posteriormente, en el ambiente helenístico, se han sumado a este primer núcleo otras simbólicas tomadas de las costumbres del mundo griego. La imposición de la señal de la cruz, la sphragis, *que ha de ser interpretada primitivamente en la línea de la circuncisión judía, fue luego comparada a la señal con que se marcaba a las ovejas, los soldados o los sacerdotes. La paloma, alusión al Espíritu de Dios volando sobre las aguas, fue considerada como símbolo de la paz. Pero tales interpretaciones nunca lograron suplantar enteramente el primer sustrato bíblico que nos conservan los Padres. Por ello, puede decirse que su teología sacramentaria es esencialmente bíblica.*

Esta referencia a la Biblia tiene un doble valor[11]. *Por una parte, constituye una autoridad que justifica la existencia y forma de los sacramentos, mostrando*

que fueron ya prefigurados en el Antiguo Testamento y que son, por tanto, expresión de las constantes de la acción divina. Y así no habrán de considerarse como accidentes, sino como la expresión misma del plan de Dios. Por otra parte, estas referencias a la Biblia nos hacen ver los simbolismos en que primordialmente fueron concebidos los sacramentos, indicándonos a la vez sus diversos significados. El Nuevo Testamento es el primero en definirlos mediante categorías tomadas del Antiguo. De tal suerte, la tipología sacramentaria nos introduce en una teología bíblica de los sacramentos que arranca de su significado original y cuya elaboración será continuada por la teología posterior. La sphragis *habrá de interpretarse en la línea de la teología de la alianza; el bautismo, en la del juicio y la liberación (=redención); la Eucaristía, en la del banquete y el sacrificio.*

De lo dicho se deduce el sentido de nuestro estudio. Lo que nos interesa no es la teología personal de los Padres. A nuestro parecer, el valor fundamental de su obra reside en el hecho de que, a través de ellos, podemos remontarnos a la tradición apostólica, de la cual son testigos y depositarios. Su teología sacramentaria es una teología bíblica, y ésta es la que nosotros intentamos descubrir, acercándonos a los Padres de la Iglesia en su condición de testigos de la fe del cristianismo primitivo. En ellos esa teología bíblica aparece reflejada a través de la mentalidad helenística; mentalidad, sin embargo, que afecta sólo a la presentación. El hecho de que el Buen Pastor de los bautisterios se presente vestido de Orfeo no le impide ser el mismo que Ezequiel anunció y que Juan nos muestra realizado en Cristo.

* * *

Por último, unas palabras sobre las principales fuentes donde encontramos esta teología sacramentaria. El período de los tres primeros siglos sólo nos propor-

ciona testimonios fragmentarios, pero particularmente preciosos por razón de su antigüedad. Si quisiéramos remontarnos a los primeros orígenes de los tratados sobre la simbólica del culto, tendríamos que partir quizá del Evangelio de san Juan, *si es realmente, como piensa Cullmann, una especie de catequesis pascual preocupada por comentar los misterios de Cristo mediante su prefiguración bíblica* [12] *y su prolongación sacramental. Sin embargo, nosotros nos limitaremos a hablar de los Padres de la Iglesia. Observamos, en primer lugar, que los antiguos rituales litúrgicos contienen a menudo indicaciones teológicas. Uno de los más antiguos, la* Tradición Apostólica, *de Hipólito de Roma, menciona las interpretaciones de la Eucaristía que el obispo proponía a los neobautizados durante la noche pascual antes de administrarles la primera comunión* [13].

Pero tales indicaciones son meramente ocasionales. Más importancia tienen las que encontramos en los tratados dedicados expresamente a los ritos del culto. De Tertuliano, poseemos un pequeño tratado Sobre el bautismo [14], *el primer documento en que se hallan agrupados metódicamente los diferentes aspectos de la teología bautismal. En él encontramos una interpretación de las figuras del bautismo en el Antiguo Testamento y una enumeración de los diversos ritos con su significado respectivo. Este tratado, conocido ya por Dídimo el Ciego, servirá de modelo a obras posteriores. Tal vez parezca extraño no encontrar nada semejante sobre la Eucaristía. Ello se debe a que la disciplina del arcano prohibía revelar todo lo referente a los misterios. Y así no ha podido llegar hasta nosotros la enseñanza primitiva sobre este punto.*

Probablemente, el tema mejor documentado desde los primeros tiempos es el del año litúrgico, es decir, del tiempo pascual, que era su solemnidad más importante. Las controversias en torno a la fecha de la Pascua dieron pie a los autores para escribir sobre el tema. En Egipto se han encontrado recientemente

dos escritos de Orígenes sobre la Pascua (por desgracia, no publicados todavía). Por otra parte, la fiesta de la Pascua, que era también la del bautismo, daba ocasión a numerosos sermones, algunos de los cuales se han conservado hasta hoy. Por ejemplo, ha sido descubierta y publicada por Campbell Bonner una Homilía sobre la Pasión, *de Melitón de Sardes*[15], *que viene a ser un texto capital sobre la teología de la Pascua. Igualmente, el P. Charles Martin ha encontrado entre los* spuria *de San Juan Crisóstomo una homilía que se ha de atribuir, al menos en sustancia, a Hipólito de Roma*[16].

Pero todos estos no son sino datos fragmentarios. El siglo IV, por el contrario, nos ofrece varios tratados de conjunto. Con la organización del catecumenado se difunde la costumbre de dar a los nuevos cristianos una explicación de los sacramentos que reciben. Afortunadamente, poseemos algunas de esas catequesis sacramentarias de la semana pascual. Ellas serán la fuente principal de nuestro estudio. Por otra parte, tales documentos proceden de lugares y tiempos diversos. Los más importantes son: las Catequesis mistagógicas *de san Cirilo de Jerusalén, los tratados* De Mysteriis *y* De Sacramentis *de san Ambrosio de Milán, las* Homilías catequéticas *de Teodoro de Mopsuestia y la* Jerarquía eclesiástica *del Pseudo-Dionisio. Los analizaremos por separado.*

Como obra de Cirilo, obispo de Jerusalén en el siglo IV, ha llegado hasta nosotros una colección de veinticuatro sermones dirigidos a los catecúmenos de Jerusalén[17]. *Nos interesa, ante todo, el sermón de introducción o* procatequesis. *Este fue pronunciado, probablemente, el primer domingo de Cuaresma. Cirilo comienza por recordar que el bautismo presupone una conversión y debe ser recibido con intención recta. Explica luego el significado de los exorcismos. Insiste después en la asiduidad a las catequesis, recordando que no se debe divulgar su contenido entre los no cristianos. Da indicaciones prácticas sobre la manera de*

comportarse durante los momentos de espera: leyendo o rezando, pero en voz baja para no molestar a los demás. Finalmente, señala las grandezas del bautismo y la importancia de una preparación adecuada. Las dos primeras catequesis versan sobre la penitencia y la misericordia de Dios. La tercera, más importante para nosotros, presenta una doctrina general del bautismo. Explica Cirilo cómo éste comprende dos elementos, el agua y el Espíritu, y por qué ha sido escogida el agua. Expone el sentido del bautismo de Juan el Bautista y las razones por las que Jesús fue bautizado por él. Las catequesis siguientes comentan el Símbolo de la fe y apenas contienen elementos de teología sacramentaria.

Vienen, por fin, las cinco Catequesis mistagógicas[18]*. Su atribución a Cirilo es dudosa, ya que ciertas razones de crítica externa hacen suponer que son de Juan de Jerusalén, sucesor de Cirilo. Pero esto no hace al caso; lo importante es que se trata de un documento del siglo IV*[19]*. Cirilo se dirige ahora a los bautizados y les dice por qué ha aguardado a este momento para explicarles el significado de los ritos sacramentales: era necesario que permanecieran rodeados de misterio. Entonces Cirilo examina los ritos uno tras otro. Las dos primeras catequesis están dedicadas al bautismo, la tercera a la confirmación y las dos últimas a la Eucaristía. Es de notar que, en cada sacramento, Cirilo trata primero de sus figuras en el Antiguo Testamento, luego de la simbólica de los ritos mismos y por último de las explicaciones dogmáticas. Estos tres aspectos se repiten en las otras catequesis, así como el método, que consiste en seguir el desarrollo de los ritos.*

Las Catequesis *de Cirilo de Jerusalén nos sitúan en Palestina, a mediados del siglo IV. Con el* De Mysteriis *y el* De Sacramentis *de san Ambrosio pasamos a Milán, a fines del mismo siglo*[20]*. Ambos tratados son catequesis mistagógicas, análogas a las de san Cirilo, y tratan también de los tres sacramentos de la iniciación. Estas catequesis tuvieron lugar durante la Semana pascual, como lo demuestra el comienzo del* De Mysteriis:

"Este tiempo nos invita a hablar de los sacramentos. Lo que hemos creído oportuno insinuar a los no iniciados antes del bautismo era más introducción que explicación. Por otra parte, pensamos que la luz de los sacramentos se ha difundido mejor siendo inesperada que si la hubiera precedido cualquier discurso" (I, 2; Botte, 108). Encontramos aquí la misma idea que en Cirilo: los sacramentos deben guardar hasta el fin su carácter misterioso.

La relación entre ambas obras tiene planteado un difícil problema. Todo el mundo está de acuerdo en considerar el De Mysteriis *como obra de san Ambrosio. ¿Ocurre lo mismo con el* De Sacramentis? *Contra la autenticidad se han aducido diversos argumentos: silencio de los manuscritos en atribuirlo a Ambrosio, estilo muy inferior al del santo obispo de Milán, diferencias en algunos ritos: la oración* ad orientem *se encuentra en el* De Mysteriis *y falta en el* De Sacramentis; *finalmente, el* De Mysteriis, *de acuerdo con la ley del arcano, no divulga las palabras del bautismo, de la consagración y del padrenuestro, mientras que todas estas fórmulas se encuentran en el* De Sacramentis. *Pero, por otra parte, las semejanzas son tan considerables que la crítica atribuye hoy unánimemente ambas obras a san Ambrosio*[21].

Quedan por explicar las diferencias. Dom Morin ha dado una solución que parece la más aceptable. El De Mysteriis *sería una obra literaria destinada por Ambrosio a la publicación, mientras que el* De Sacramentis *sería un conjunto de notas tomadas durante la catequesis por un oyente. Con esto queda explicado el silencio de los manuscritos: se trata de un documento conservado para el uso ordinario de la Iglesia de Milán. El estilo descuidado se debe a que tales notas conservan el tono sencillo de la instrucción verbal. La ley del arcano no tenía por qué ser observada tratándose de textos destinados al uso de la Iglesia y no a la publicación. Finalmente, si no se alude a la oración* ad orientem, *ello se explica teniendo en cuenta que, una*

vez caído el rito en desuso, fue suprimido en una versión considerada como ritual ordinario. Puede decirse, por tanto, que el De Mysteriis *es como un resumen del* De Sacramentis *para uso del público.*

Los primeros capítulos tratan del bautismo. A diferencia de Cirilo, Ambrosio expone a la vez la doctrina general y la simbólica de los ritos, insistiendo especialmente en las figuras del Antiguo Testamento. Se nos dan a conocer algunas costumbres propias de Milán, en especial el lavatorio de los pies después del bautismo, que Ambrosio defiende contra el uso romano (De Sacr., *III, 4-7; Botte, 73-74). La doctrina de la confirmación es bastante breve. Los últimos capítulos están dedicados a la Eucaristía, y también aquí Ambrosio insiste en las figuras, en especial Melquisedec y el maná. Igual que Cirilo, dedica un comentario al Padrenuestro. Y, como él, expone claramente la realidad de la transustanciación. Dogmáticas y místicas a un tiempo, las dos obras ambrosianas son de máximo interés para la teología del culto cristiano.*

Las Homilías catequéticas *de Teodoro de Mopsuestia nos llevan a Antioquía, aproximadamente en la época de San Ambrosio. Mons. Devreesse cree que fueron pronunciadas en 392. Hasta nosotros han llegado en una traducción siríaca recientemente descubierta. En 1933 Alfred Mingana publicó una traducción inglesa*[22]*, y hace poco fue editado el texto siríaco, acompañado de una traducción francesa del P. Tonneau, O. P., y de una introducción de Mons. Devreesse*[23]*.*

La obra comienza con diez Homilías, que son un comentario al Credo, paralelo a las homilías de Cirilo de Jerusalén. Se trata —como observa Mons. Devreesse— de un documento precioso para conocer la teología de Teodoro. La undécima homilía, que comenta el padrenuestro, precede a las homilías sacramentarias, mientras que en Ambrosio el comentario al Padrenuestro las sigue. Vienen a continuación tres homilías sobre el bautismo y dos sobre la misa, que constituyen la catequesis mistagógica propiamente di-

cha. A diferencia de cuanto se hacía en las Iglesias de Jerusalén y de Milán, parece ser que en Antioquía la explicación de los sacramentos tenía lugar antes de su recepción.

En la simbólica sacramentaria de Teodoro observamos algunos aspectos característicos. Mons. Devreesse, en su introducción, habla repetidas veces de "tipología". En realidad, lo que más extraña, al comparar a Teodoro con san Cirilo de Jerusalén y sobre todo con San Ambrosio, es la ausencia casi absoluta de toda tipología tomada del Antiguo Testamento. Hay, sin embargo, una excepción: si bien Teodoro ignora las figuras bautismales del Diluvio o del paso del Mar Rojo, aparece repetidas veces el tema de Adán, especialmente a propósito de los ritos preparatorios (examen, exorcismos, etc.). La visión de Teodoro está dominada por el paralelismo de la situación de Adán en el paraíso con la del catecúmeno en el bautisterio. Pero se trata, como hemos dicho, de una excepción. El armazón de su simbólica sacramentaria está fundado en el paralelismo entre la liturgia visible y la liturgia invisible. Nos encontramos en la línea de la Epístola a los Hebreos. *Se puede hablar de tipología, pero precisando que se trata más bien de la relación entre las cosas visibles y las invisibles que de la relación (según el verdadero sentido de la palabra tipología) entre las cosas pasadas y las futuras. Por otra parte, Teodoro se refiere a la* Epístola a los Hebreos *desde su primera catequesis: "Todo sacramento es la expresión, en signos y símbolos, de las realidades invisibles e inefables" (XII, 2) y cita* Hebr., *8, 5 y 10, 1. En particular, desarrolla este pensamiento a propósito del sacrificio eucarístico, que es para él participación sacramental en el sacrificio celeste*[24]*. Esto nos lleva a observar que el platonismo sacramentario de Teodoro es consecuencia de su literalismo exegético. Desde el momento en que se niega a ver una correspondencia entre las realidades históricas, rechazando así la tipología, se ve obligado a interpretar la simbólica sacramentaria en el*

sentido vertical de la correspondencia entre las cosas visibles y las invisibles.

Pero este aspecto no es el único: a la vez que símbolos de las realidades celestes, los sacramentos son para Teodoro una imitación ritual de las acciones históricas de Cristo. En esto tenemos otro aspecto fundamental de la teología sacramentaria, la cual, por lo demás, presenta en Teodoro un carácter especial. En lugar de limitarse a comparaciones de conjunto, se esfuerza por establecer correspondencias de detalle entre los ritos y los relatos evangélicos: la procesión del ofertorio representa a Cristo conducido a su Pasión, las ofrendas colocadas sobre el altar representan a Cristo colocado en el sepulcro (XV, 25), los manteles del altar son los lienzos de la sepultura, los diáconos que rodean el altar son figura de los ángeles que guardaban el sepulcro (XV, 27). Asistimos al nacimiento de un tipo de interpretación que alcanzará gran difusión en Oriente (aparece en Nicolás Cabasilas) y en Occidente con Amalario. Tal interpretación está relacionada con la tipología de Mateo y cuadra perfectamente con uno de los aspectos del temperamento de Teodoro: su afán de aferrarse a las realidades concretas. Pero es fácil ver lo artificioso del método. El mismo Teodoro cae en ciertos absurdos; por ejemplo, cuando se esfuerza por establecer una comparación entre los diáconos que acompañan la procesión de la ofrenda y los soldados romanos que acompañan a Jesús al Gólgota (XV, 25).

Con la Jerarquía eclesiástica *del Pseudo-Dionisio no nos alejamos del ambiente antioqueno*[25]*, si bien fue escrita dos siglos más tarde. En efecto, con el descubrimiento de las* Homilías *de Teodoro de Mopsuestia podemos determinar con mayor precisión el medio en que nacieron los escritos del Areopagita. Son bien conocidas las discusiones en torno a su origen. Si es cierto que ya nadie los atribuye, como hacía aún Mons. Darboy, al convertido de san Pablo, el P. Pera creía poder relacionarlos con los escritos de los Padres*

Capadocios[26]. *Sin embargo, ya el P. Stiglmayr, aun atribuyéndolos erróneamente a Severo de Antioquía, vio claramente que su lugar de origen era Siria*[27]. *Además, las sorprendentes semejanzas que se dan entre las* Homilías *y la* Jerarquía, *tanto en el orden de los ritos como en el de su simbolismo, ponen hoy fuera de duda tal localización.*

La obra, no obstante, presenta caracteres particulares. En primer lugar, no se trata de una catequesis elemental dirigida a los catecúmenos, como las que hemos descrito anteriormente. Hay un pasaje, por ejemplo, donde, tras recordar los ritos de la comunión, el autor escribe: "Y ahora, hijo mío, después de estas imágenes piadosamente subordinadas a la verdad divina de su modelo, hablaré para la instrucción espiritual de los recién iniciados" (428 A). Siguen algunas explicaciones, y el autor continúa: "Pero dejemos a los imperfectos estos signos que, como hemos dicho, están magníficamente pintados en los muros de los santuarios; ellos pueden bastar para nutrir su contemplación. Nosotros, en la sagrada comunión, remontémonos de los efectos a las causas" (428 C). El Pseudo-Dionisio, por tanto, distingue una catequesis elemental, en la que desciende al nivel de los recién bautizados y en la que apenas esboza los temas, y una teología más profunda, que destina a las almas más adelantadas y constituye propiamente su objeto.

Otra característica de la Jerarquía *es que su simbólica supone un estadio más avanzado de la liturgia. Por lo que se refiere a los ritos de la Eucaristía, encontramos ya alusiones a la incensación del altar y a la procesión en torno a la asamblea. Nos encontramos, pues, en la liturgia bizantina. Dionisio insiste detenidamente en la confirmación y en los santos óleos, que ocupan, en cambio, poco lugar en Ambrosio y Teodoro. Además, después de referirse a los tres sacramentos de la iniciación, habla de la ordenación sacerdotal, de la consagración de las vírgenes y del rito de los espon-*

sales, todo lo cual no se menciona para nada en los autores precedentes. No es ya el caso de una iniciación dirigida a los recién bautizados, para quienes tales alusiones carecerían de sentido. Y, como hemos dicho, la liturgia refleja un estadio más avanzado.

La orientación simbólica, que aparecía ya en Teodoro, se hace aquí más acusada. No sólo no se alude a las figuras del Antiguo Testamento, sino que apenas hay alusiones al Nuevo. La tipología que considera los sacramentos, prefigurados por el Antiguo Testamento y figura del Reino futuro, como un momento de la historia de la salvación, cede el paso a una simbólica mística donde las realidades sensibles son imagen de las realidades inteligibles. A la expectación escatológica de los primeros siglos sustituye la contemplación del mundo celeste. Así se comprende por qué el autor busca en el neoplatónico Proclo las fórmulas que expresen su visión del mundo [28].

Las catequesis mistagógicas son los documentos más importantes para la teología del culto. Pero no son los únicos, ya que en diversas obras encontramos pasajes relacionados con la simbólica sacramentaria. Por no citar más que dos ejemplos, el De Trinitate, *de Dídimo el Ciego, contiene un pasaje sobre las figuras del bautismo* [29], *y el* Tratado del Espíritu Santo, *de San Basilio, un comentario simbólico de toda una serie de ritos, creación* ad orientem, *oración que ha de hacerse en pie, etc...* [30]. *Pero las catequesis mistagógicas se refieren principalmente a los sacramentos. No obstante, el culto cristiano comprende otros ritos cargados también de significado; por ejemplo, el ciclo litúrgico de las fiestas. Tampoco aquí faltan preciosos documentos, como son las homilías pronunciadas con ocasión de las principales fiestas del año. Ya que es imposible enumerarlas todas, nos limitaremos a indicar algunos textos.*

Por lo que se refiere al ambiente oriental, se impone principalmente a nuestra consideración el grupo

de los Capadocios. De san Gregorio Nacianceno y san Gregorio de Nisa poseemos homilías litúrgicas que contienen elementos de gran valor. Del primero merecen destacarse las Homilías sobre la Natividad, sobre la Epifanía, sobre la Pentecostés, sobre la Pascua [31]. *Las de Gregorio de Nisa, aunque no tan célebres, no son menos importantes. Además de tres* Homilías sobre la Pascua *y una* sobre Pentecostés, *tenemos una breve homilía* sobre la Ascensión, *considerada ya entonces como fiesta distinta, otra* sobre el Bautismo de Cristo *y otra sobre* Navidad [32]. *Todos estos textos están llenos de interpretaciones simbólicas.*

El Occidente no es menos rico en literatura de este género. De Zenón, obispo de Verona a mediados del siglo IV, se nos ha conservado una serie de breves tractatus *sobre la Pascua, con abundantes referencias tipológicas* [33]. *Igualmente, de Gaudencio, obispo de Brescia en el siglo V, poseemos también una serie de* Sermones sobre el tiempo pascual [34]. *La obra de san Agustín comprende numerosos sermones referentes a las fiestas litúrgicas, en especial Pascua y Pentecostés. Por último, para no citar sino los nombres más importantes, recordaremos una colección de homilías de san León Magno que forman un comentario a todo el año litúrgico* [35].

Al lado de las homilías, y sólo por lo que se refiere al tiempo pascual, podemos consultar las Cartas festivas *que los obispos de Alejandría solían enviar a sus fieles al comienzo de Cuaresma y que constituyen la forma primitiva de las cartas pastorales. Las más antiguas son las de San Atanasio* [36]. *Existe también una colección de San Cirilo de Alejandría* [37].

Este breve resumen puede darnos una idea de las principales fuentes de la simbólica litúrgica en los primeros siglos cristianos, así como de la importancia que tiene esta catequesis mistagógica tanto en la catequesis como en la predicación. La vida del cristianismo primitivo gira en torno al culto, el cual no es consi-

derado como un simple conjunto de ritos destinados a santificar la vida profana. Los sacramentos aparecen como los acontecimientos esenciales de la existencia cristiana y de la existencia en general, como la prolongación de las grandes obras de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En ellos se inaugura una nueva creación en virtud de la cual el cristiano queda ya introducido en el Reino de Dios.

LIBRO PRIMERO

LOS SACRAMENTOS

CAPITULO I

LA PREPARACION

Comenzaremos el estudio de las grandes unidades litúrgicas por el bautismo, el sacramento que inaugura la vida cristiana. Es sabido que en el siglo IV era administrado generalmente durante la noche del sábado al domingo de Pascua. Pero, en realidad, las ceremonias del bautismo se inician al comienzo de la Cuaresma. Es entonces cuando se inscriben los candidatos y empieza su preparación inmediata: hasta ese momento eran simples catecúmenos. Y es sabido que este período de preparación remota podía durar largo tiempo. Los Padres alzaron a menudo su voz contra quienes "retardaban" la entrada de aquéllos en la Iglesia. A partir de su inscripción al comienzo de la Cuaresma, los candidatos forman un grupo nuevo: el de los φωτιζόμενοι, "los que entran en la luz". Las ceremonias de estos cuarenta días constituyen un conjunto unitario, reducido en nuestro ritual de hoy a una sola ceremonia.

* * *

Esta preparación se inicia con el rito de la inscripción, que Eteria describe así en su *Peregrinatio*: "Quien se inscribe da su nombre la víspera de Cuaresma, y un sacerdote anota todos los nombres. Al

día siguiente, comienzo de Cuaresma, día en que se inician las ocho semanas, se coloca para el obispo un sitial en medio de la iglesia mayor, es decir, del Martyrium. Son introducidos entonces los candidatos. Si son hombres, vienen con sus padrinos; si son mujeres, con sus madrinas. Luego, el obispo pregunta a los vecinos de cada uno: ¿Lleva una vida honesta? ¿Honra a sus padres? ¿No es dado a la embriaguez o a la mentira? Si todos los interrogados en presencia de testigos reconocen la honestidad del candidato, entonces el obispo, de propio puño y letra, escribe su nombre. Pero, si es acusado en algo, el obispo le hace salir diciendo: Que se enmiende y, cuando se haya enmendado, podrá presentarse al bautismo" (*Per. Eth.*: 45; Pétré, pp. 255-257).

Está claro en qué consiste la ceremonia: la víspera, el candidato da su nombre a un diácono; el primer día de Cuaresma, se presenta acompañado de su padrino: sufre una especie de examen que permita cerciorarse de su buena disposición [1], y entonces el obispo le inscribe oficialmente en los registros. Eteria describe el rito de Jerusalén. El de Antioquía es semejante, según vemos por el testimonio de Teodoro de Mopsuestia: "Quien desea recibir el bautismo, debe presentarse a la Iglesia de Dios. Allí, según la costumbre establecida de que se inscriban quienes van a recibir el bautismo, será acogido por un encargado al efecto, el cual se informará de sus costumbres. Esta información la dan los llamados fiadores. La persona encargada inscribe tu nombre en el Libro de la Iglesia, añadiendo el del testigo. Cuando se celebra un juicio, el acusado debe estar de pie. Tú tendrás, por tanto, la mirada baja y las manos extendidas en actitud de oración. Y por eso mismo, te despojarás de tu túnica exterior y permanecerás descalzo, de pie sobre un tejido de pelo" (*Hom. Cat.*, XII, 1; Tonneau, 323) [2].

El significado literal de tales ritos es evidente. Lo que nos interesa es la interpretación que les dieron los Padres. El examen que precede a la inscripción,

durante el cual se discuten los títulos del candidato, significa, según Teodoro de Mopsuestia, que Satán en ese momento "se esfuerza en argüir contra nosotros so pretexto de que no tenemos derecho a sustraernos a su dominio, diciendo que le pertenecemos por sucesión a partir del primer miembro de nuestra raza" (XII, 18). Para combatirle, "hemos de apresurarnos a acudir ante el juez para defender nuestros títulos y demostrar que por derecho no dependemos de Satán desde el principio, sino de Dios, que nos formó a imagen suya" (XII, 19)[3]. Y Teodoro compara esta "tentación" con la escena en que Satán "trata de seducir a Cristo mediante sus astucias y tentaciones" (XII, 22). La misma actitud del candidato es simbólica: aparece vestido con una simple túnica blanca y descalzo, "para poner de relieve la esclavitud a que el diablo le tenía sujeto y mover al juez a compasión" (XII, 24).

Esta interpretación introduce desde el primer momento uno de los temas de la teología bautismal: el conflicto con Satán. El conjunto de los ritos bautismales constituye un drama en que el candidato, que hasta entonces pertenecía al demonio, se esforzará por sacudir su yugo. Un drama que comienza con la inscripción y que acabará, como veremos, con el bautismo. Asimismo observaremos que Teodoro compara la prueba a que es sometido el candidato con la tentación de Adán por una parte, y la de Cristo por otra. Nos hallamos, pues, en plena tipología bíblica. El *Evangelio según san Marcos* parece relacionar la tentación de Cristo con la tentación de Adán, ya que presenta a Cristo como el nuevo Adán que domina las bestias salvajes y es servido por los ángeles (*Mc.*, 1, 13)[4]. Por su parte, la tentación del candidato al bautismo es una participación en la tentación de Cristo, y, en consecuencia, también él se opone al primer Adán. Este paralelismo de la escena del Paraíso con la del bautismo —relacionadas entre sí por la escena de la vida de Cristo— reaparecerá a lo largo de toda la catequesis bautismal. Recuérdese que todavía hoy se lee el

Evangelio de la Tentación en la liturgia romana del primer domingo de Cuaresma, lo cual se explica por el hecho de que ese domingo era el de la inscripción.

Teodoro de Mopsuestia señala un detalle digno de atención: en Siria, el candidato, durante el examen, permanecía de pie sobre un tejido de pelo, es decir, un cilicio. Este motivo reaparecerá en el momento de la renuncia a Satanás, y se encuentra también en la liturgia africana [5]. De él se ha ocupado Johannes Quasten [6]. Parece que primitivamente tuvo un sentido penitencial, ya que en los misterios de Eleusis tenían lugar prácticas análogas y el mismo Teodoro indica tal simbolismo. Pero el rito tomó otro sentido relacionado con la interpretación de los ritos bautismales en el marco de una simbólica adámica. En los tejidos de pelo se vio una figura de las "túnicas de piel" (*Gén.*, 3, 21) con que Dios visitó a Adán después de la caída y que significaban su postración. Pero el candidato puede ya pisar estas túnicas de piel. A ello alude Teodoro cuando habla de los pecados antiguos, figurados por los tejidos de pelo.

Al examen seguía la inscripción propiamente dicha, la cual, a su vez, recibía un comentario simbólico. En el *Sermón contra los que retrasan su bautismo* —destinado precisamente a invitar a los catecúmenos a inscribirse— Gregorio de Nisa escribe: "Dadme vuestros nombres para que yo los escriba con tinta. El Señor los grabará en tablas incorruptibles, escribiéndolos con su propio dedo, como hizo con la Ley de los hebreos" (PG, XLVI, 417 B). La inscripción visible en el registro de la Iglesia es figura de la inscripción de los nombres de los elegidos en las tablas celestes [7]. Teodoro de Mopsuestia dedica toda una homilía a comentar la *inscriptio.* Como para Gregorio de Nisa, la inscripción en los registros es figura de la inscripción en la Iglesia celeste: "Tú que te presentas al bautismo: el encargado al efecto te inscribe en el Libro de la Iglesia, para que sepas que desde ahora quedas inscrito en el cielo, donde tu fiador tiene gran cuidado de enseñarte,

como extranjero que eres en esta ciudad a la que acabas de llegar, todo lo que se refiere a la vida en ella, a fin de que puedas acostumbrarte" (XII, 16; Tonneau, 348-349).

El primer domingo de Cuaresma, los candidatos han sido examinados e inscritos. Los cuarenta días siguientes constituyen un tiempo de retiro: "A partir de este día —escribe Cirilo de Jerusalén—, rehuye toda ocupación pecaminosa y no profieras palabras inconvenientes" (PG, XXXIII, 348 A). Por el contrario, "alza los ojos de tu alma y contempla a los coros angélicos y al Señor del universo sentado en su trono con el Hijo a su derecha y el Espíritu a su lado" (XXXIII, 357 A). Todo este tiempo ha de consagrarse a la preparación para el bautismo: "Si estuviera cercano el día de tu boda, ¿no dejarías todo lo demás para dedicarte enteramente a la preparación del festín? Vas a consagrar tu alma a su Esposo celeste. ¿No dejarás de lado los bienes corporales para ganar los espirituales?" (XXXIII, 345 A). Tal preparación pretende, por una parte, fortificar la fe contra los ataques del error: éste es el fin de la catequesis; y, por otra parte, es un período de purificación en que "el alma debe quedar limpia de toda herrumbre, para dejar sólo el metal auténtico" (357 A).

Durante este tiempo, los catecúmenos deben acudir todos los días a la iglesia, a la hora de Prima. La ceremonia diaria se abría con un exorcismo. Eteria nos dice: "Existe aquí la costumbre de que quienes han de ser bautizados vengan todos los días durante la Cuaresma, y, en primer lugar, los clérigos pronuncian sobre ellos un exorcismo" (46; Pétré, pág. 257). Cirilo de Jerusalén da algunas indicaciones sobre la conducta que han de observar los candidatos: "Durante el exorcismo, mientras los demás se adelantan para recibirlo, los hombres estarán con los hombres, y las mujeres con las mujeres. Los hombres permanecerán sentados, teniendo en la mano algún libro útil: unos pueden leer y otros escuchar. Por su parte, las jóvenes se reunirán

para cantar Salmos o para leer, pero siempre en voz baja, de suerte que el rumor no llegue a los oídos de los demás" (XXXIII, 356 A-B).

En cuanto al significado de los exorcismos, Cirilo lo explica detenidamente: son expresión de la lucha que Cristo y Satán libran por el alma del fiel [8]. Satán hace un esfuerzo supremo para conservar el alma en su poder. El proceso, que según Teodoro comienza con la inscripción, prosigue durante la preparación. "La serpiente, al borde del camino, acecha a los que pasan, escribe Cirilo de Jerusalén. Cuida que no te muerda por la infidelidad. Ella no pierde de vista a los que caminan hacia la salvación, y busca a quién devorar. Tú vas hacia el Padre de las almas, pero pasas junto a la serpiente. ¿Cómo lograrás burlarla? Calza tus pies con el Evangelio de la paz, para que, si te muerde, salgas ileso. Si algún mal pensamiento quiere penetrar en tu espíritu, considéralo como una asechanza que te tiende la serpiente del mal. Guarda tu alma, para que no caiga en su poder" (XXXIII, 361 A-B).

Es éste un nuevo testimonio de la importancia que en los ritos bautismales tiene la lucha con Satán. Hay que añadir, sin embargo, que el tema de Satán cerrando el camino que lleva a Dios y al que es necesario vencer para llegar a El, no aparece sólo en los ritos bautismales. Lo encontramos especialmente a propósito del martirio. Así, en el curso de un éxtasis, Perpetua ve "sobre la escala que conduce al cielo un dragón de tamaño extraordinario, apostado en acecho de los que subían" [9]. Carl-Martin Edsman ha observado, a este respecto, el paralelismo existente entre los ritos bautismales y la teología del martirio [10]. Más de una vez tendremos ocasión de comprobarlo. En términos más generales, el demonio es representado como esforzándose por cerrar el camino del cielo a las almas de los muertos. Antonio, en una visión, ve "un ser de gigantescas proporciones que llegaba a los cielos y, extendiendo las manos, impedía a las almas subir. Comprendió que era

el Enemigo"[11]. J. Quasten ha estudiado el papel de tal concepción en la liturgia funeraria antigua[12].

La finalidad concreta del rito del exorcismo es librar progresivamente al alma de la tiranía que el demonio ejercía sobre ella. Cirilo escribe: "Recibe con celo los exorcismos, tanto si se trata de insuflaciones como de imprecaciones. Son para ti cosa saludable. No olvides que tú eres como oro adulterado y falsificado. Nosotros procuramos purificar ese oro. Y lo mismo que sin fuego el oro no puede ser purificado de su escoria, así el alma no puede ser purificada sin los exorcismos, que son las palabras divinas tomadas de las Sagradas Escrituras. Los fundidores de oro, soplando sobre el fuego, hacen aparecer el oro escondido en la ganga; de igual modo, los exorcismos, ahuyentando el temor por medio del Espíritu (*pneuma*) y haciendo hervir el alma en el cuerpo como en su ganga, arrojan al demonio enemigo, dejando sólo la esperanza de la vida eterna" (XXXIII, 349 A-B).[13].

Al exorcismo seguía, cada mañana, la catequesis: "Después —escribe Eteria—, se coloca el sitial del Obispo en el Martyrium[14], y todos los que van a ser bautizados se sientan en torno al Obispo, tanto hombres como mujeres, padrinos y madrinas, y cuantos desean escuchar, con tal de que sean cristianos. Durante estos cuarenta días, el Obispo, comenzando por el Génesis, recorre todas las Escrituras para explicar primero su sentido literal y luego el espiritual: es lo que se llama la catequesis. Al cabo de cinco semanas de instrucción, reciben el símbolo, cuyo contenido les es explicado, como en el caso de las Sagradas Escrituras, frase por frase, primero en sentido literal y después en sentido espiritual" (46; Pétré, 257-259). De semejantes catequesis tenemos la suerte de conservar una serie, las de Cirilo de Jerusalén[15]. Las catequesis concluían el domingo antes de Pascua con la *redditio symboli*[16].

Cirilo explica así el significado de la catequesis: "No creas que se trata de sermones ordinarios. Estos son buenos. Pero, aunque los descuidemos hoy, podemos

oírlos mañana. En cambio, si descuidas hoy la enseñanza sistemática sobre el bautismo de la regeneración, ¿cuándo podrás adquirirla? Es el tiempo en que se plantan los árboles. Si por negligencia no cavas y preparas la tierra, ¿cuándo podrás plantar bien lo que fue plantado mal? La catequesis es un edificio. Si no nos preocupamos de ahondar bien los cimientos, si dejamos huecos de modo que la construcción se tambalee, ¿para qué servirá todo el trabajo ulterior?" (XXXIII, 352 A-B). Durante el período de la catequesis, se echan los cimientos de la fe, al tiempo que se acaba de purificar el alma.

La *redditio symboli* es para Teodoro de Mopsuestia como la contrapartida de los exorcismos, por medio de los cuales el alma ha quedado libre de la esclavitud de Satán. "Por la recitación del Credo adquirís ante Dios, a través del pontífice, ciertos compromisos y hacéis un pacto de perseverar en la caridad para con la naturaleza divina" (XIII, 1; Tonneau, p. 369). Es de notar que el doble aspecto de lucha con Satán y de conversión a Cristo aparecerá en toda la liturgia bautismal, que es enteramente misterio de muerte y resurrección. Los ritos preparatorios llevan ya impreso este carácter.

El último rito de la preparación al bautismo, la renuncia a Satán y la adhesión a Cristo, tiene lugar durante la noche del sábado al domingo de Pascua. El rito forma parte de las ceremonias preparatorias, si bien está incluido ya en la liturgia de la noche pascual. Por eso, Cirilo de Jerusalén lo comenta en la primera de sus *Catequesis mistagógicas.* Lo encontramos en todos los autores y en todas las Iglesias, en Jerusalén y en Milán, en Antioquía y en Roma. Su origen es antiguo: ya Tertuliano lo menciona en sus escritos [17]. Parece estar en relación directa con la renuncia a la idolatría. Bajo este aspecto debió aparecer, no en el judeo-cristianismo, donde carecería de sentido, sino en el cristianismo de misión. Lo cual explica que el con-

junto de imágenes que comprende esté en más estrecha conexión con el mundo pagano que con el judaísmo.

Cirilo de Jerusalén describe así la renuncia a Satán: "Entrasteis primero en el vestíbulo del bautisterio y, mientras permanecíais en pie, vueltos a Occidente, recibisteis orden de extender la mano. Entonces renunciasteis a Satanás, como si estuviera presente, diciendo: Yo renuncio a ti, Satanás, a todas tus pompas y a todo tu culto" (XXXIII, 1068-1069). La fórmula de Teodoro de Mopsuestia es semejante: "De nuevo os ponéis de pie sobre los cilicios, descalzos, despojados de vuestra vestidura exterior y con las manos extendidas hacia Dios, como en actitud de oración. Después os arrodilláis, conservando erguido el resto del cuerpo, y decís: Yo renuncio a Satanás, a todos sus ángeles, a todas sus obras, a todo su culto, a toda su vanidad y a todo extravío secular, y me comprometo por voto a bautizarme en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (XIII, Introducción; Tonneau, 367).

También Cirilo nos explica por qué la renuncia a Satán tiene lugar con el cuerpo vuelto a Occidente: "Quiero deciros por qué os volvéis a Occidente. Porque el Occidente es la región de las tinieblas visibles, y Satán, habiendo recibido en suerte las tinieblas, tiene en ellas su imperio, vosotros, al volveros simbólicamente a Occidente, renunciáis a este tirano tenebroso y oscuro" (XXXIII, 1069 A) [18]. Tal simbolismo se remonta al mundo precristiano. Los antiguos griegos situaban en el Occidente, donde se pone el sol, las puertas del Hades [19]. Es un motivo que encontramos a menudo en los Padres de la Iglesia. Para Gregorio de Nisa, Occidente es "el lugar donde mora el poder de las tinieblas" (XLIV, 984 A) [20]. Y san Hilario, al comentar el versículo del *Salmo 67* "Ascendit super occasum", habla de la victoria de Cristo sobre el poder de las tinieblas (PL, IX, 446, B) [21].

Más importante es la fórmula misma de la renuncia, que aparece como "la ruptura del antiguo pacto con el Hades" (XXXIII, 1073 B). El alma ya no teme al

"cruel tirano" que la tenía sometida. "Cristo ha aniquilado su poder destruyendo la muerte con su muerte, para que yo quede definitivamente liberado de su dominio" (XXXIII, 1069 A). Nos encontramos en el umbral del acto decisivo en virtud del cual se realizará la liberación del alma. Teodoro de Mopsuestia insiste, una vez más, en este aspecto: "Puesto que el diablo, a quien, comenzando por vuestros progenitores, habéis obedecido, fue para vosotros causa de tantos males, debéis prometer apartaros de él. Antes, aunque hubieseis querido, no habríais podido; pero, ya que, gracias a los exorcismos, la sentencia divina os ha prometido la liberación, podéis decir: 'Renuncio a Satanás, indicando a la vez vuestra anterior unión con él y vuestra ruptura actual'" (XIII, 5; Tonneau, p. 375). El gesto de extender la mano (Cirilo) o las manos (Teodoro) subrayaba el carácter de la renuncia. Era el gesto que acompañaba en la antigüedad a un compromiso solemne contraído con juramento, o bien a su denuncia. Así, en efecto, expresaba el candidato la denuncia del pacto que le ligaba al demonio a consecuencia del pecado de Adán [22].

Junto a Satán, algunas liturgias mencionan a "sus ángeles". Así san Basilio (*Tratado del Espíritu Santo*, 27; Pruche, p. 234). Igualmente Teodoro de Mopsuestia, quien añade este comentario: "Tales ángeles no son los demonios, sino los hombres sometidos a Satán, que le sirven de instrumento para hacer caer a los otros" (XIII, 7). Teodoro desciende a enumerarlos: "Los que se dedican a la sabiduría profana e introducen en el mundo el error del paganismo; los poetas que con sus fábulas fomentan la idolatría; los heresiarcas, Mani, Marción, Valentín, Pablo de Samosata, Arrio, Apolinar, quienes, bajo el nombre de Cristo, han introducido sus errores" (XIII, 8).

Siguen a continuación "las pompas, el servicio y las obras de Satán". La primera expresión es la más difícil y discutida. *Pompa diaboli* significa propiamente el culto de los ídolos, como atestigua Tertuliano (*De*

Corona, 13). Pero ¿bajo qué aspecto se considera ese culto? El P. Hugo Rahner ve en la *pompa* el cortejo de los demonios; la palabra designaría, por tanto, una categoría de personas. La adición de *angeli* en la liturgia siria se encuentra en la misma línea[23]. Pero J. H. Waszink, siguiendo al P. de Labriolle, sostiene que el significado primitivo alude a las manifestaciones del culto pagano, en particular a las procesiones y los juegos, y que *pompa*, por tanto, designa cosas[24]. Este parece ser, en efecto, el sentido primitivo del término, y el sentido personal sería una explicación del mismo, relacionada con la concepción bíblica y patrística del culto de los ídolos como culto de Satán.

Es la interpretación que encontramos en Cirilo de Jerusalén: "La pompa de Satán es la pasión del teatro, son las carreras de caballos en el hipódromo, los juegos circenses y toda vanidad semejante. Igualmente, todo lo que se suele exponer en las fiestas de los ídolos, como carnes, panes u otras cosas contaminadas por la invocación de los demonios impuros. Estos alimentos, que forman parte de la pompa de Satán, por sí mismos son puros, pero quedan contaminados por la invocación de los demonios" (XXXIII, 1072 A). Esto nos recuerda la antigua cuestión de los idolotitas, ya discutida en tiempo de los Apóstoles.

Como se ve, los espectáculos del teatro, del hipódromo y del circo forman parte de la *pompa diaboli* en cuanto que llevan consigo actos cultuales que los convierten en manifestaciones de idolatría. Así se expresa, por ejemplo, Tertuliano en el *De Spectaculis*. Pero, con la desaparición de la idolatría, el acento fue recayendo sobre la inmoralidad de los espectáculos. Tal es la orientación de Teodoro de Mopsuestia: "Llamamos seducciones de Satán al teatro, el circo, el estadio, las luchas de atletas, los cantos, los órganos hidráulicos, las danzas, que el diablo siembra en el mundo para, so pretexto de diversión, procurar la perdición de las almas. De todo ello debe apartarse quien participa en el sacramento de la Nueva Ley" (XIII, 12). Por lo demás,

ya los Padres más antiguos asociaban el aspecto de inmoralidad al de idolatría. Cirilo, por ejemplo, a propósito de las pompas de Satán, hablaba "del frenesí del teatro, donde se asiste a pantomimas llenas de inconvenientes y a necias danzas de hombres afeminados" (XXXIII, 1069 C).

Por "culto de Satán", Cirilo y Teodoro entienden el conjunto de prácticas idolátricas y supersticiosas. Así para el primero "culto del diablo" es la oración en los santuarios y los honores tributados a los ídolos, como encender lámparas, quemar perfumes junto a fuentes y ríos, según hacen algunos que, engañados por sueños o demonios, se sumergen en sus aguas pensando encontrar en ellas la curación de sus males. Son asimismo culto del diablo los presagios, la adivinación, los signos, los amuletos, las láminas grabadas, las prácticas de magia" (XXXIII, 1073 A). Teodoro presenta una enumeración paralela, añadiendo la astrología (XIII, 10). Sabemos que, incluso después de establecido el cristianismo, resultaban necesarias tales prohibiciones. A fines del siglo IV, el *Código Teodosiano* prohibe aún "ofrecer perfumes a los Penates, encenderles lámparas y colgar guirnaldas en torno a sus altares" (XVI, 10, 201) [25].

* * *

A la renuncia a Satanás y a sus pompas, la *apotaxis*, corresponde la adhesión a Cristo, o *syntaxis*. Volvamos al texto de san Cirilo: "Cuando hayas renunciado a Satán y roto el antiguo pacto con el Hades, entonces se abrirá ante ti el Paraíso de Dios: el mismo que El plantó en Oriente y de donde fue arrojado nuestro primer padre a causa de su desobediencia. Y tú, para simbolizar esto, te vuelves de Occidente a Oriente, que es la región de la luz. Entonces, según se te ha enseñado, dirás: Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y en el único bautismo de penitencia" (XXXIII, 1073 B). Teodoro de Mopsuestia

habla de un rito análogo, sin precisar que el catecúmeno se vuelve a Oriente, pero describiéndole "rodilla en tierra, mirando al cielo y con las manos extendidas" (XIII, 1)[26].

La profesión de fe cara a Oriente es la contrapartida de la abjuración pronunciada mirando a Occidente. El rito se encuentra en la liturgia bautismal de Milán: "Te has vuelto a Oriente, pues quien renuncia al demonio se vuelve a Cristo y le mira cara a cara" (*De Myst.*, 7; Botte, p. 109). Pero tal "orientación" al orar no tiene lugar sólo en la liturgia del bautismo, sino que es una costumbre muy común orar cara a Oriente. San Basilio la coloca entre las tradiciones más antiguas de la Iglesia (*De Spir. Sancto*, 27; Pruche, 233). La dirección del Oriente estaba indicada en los lugares de oración e incluso en las casas particulares por medio de una cruz pintada en la pared[27]. La oración hacia Oriente aparece, de modo especial, en el momento del martirio. Perpetua ve cuatro ángeles que, después de su muerte, la llevan hacia Oriente (*Passio Perp.*, XI, 2). Pronto se extenderá la costumbre de volverse hacia Oriente en el momento de la muerte. Macrina, hermana de san Basilio, "en el momento de su muerte, conversaba con su celestial Esposo, en quien tenía fija la mirada, pues su lecho estaba vuelto hacia Oriente" (PG, XLVI, 984 B). Y Juan Mosco cuenta la historia de un desventurado que, habiendo caído en manos de unos bandidos, pide ser ahorcado mirando a Oriente (*Prado Espiritual*, 72).

El simbolismo del rito ha dado lugar a discusión. F.-J. Doelger creyó que se trataba de una práctica inspirada en la costumbre pagana de orar en dirección del sol naciente[28]. Pero Erik Peterson parece haber demostrado que tal práctica está relacionada con las controversias entre judíos y cristianos sobre el lugar en que aparecerá el Mesías al fin de los tiempos. Según esto, la oración hacia Oriente habría caracterizado a los cristianos por oposición a la oración hacia Jerusalén de los judíos y, más tarde, a la Qibla, u oración hacia

La Meca, de los musulmanes. El rito tiene, pues, gran importancia para distinguir los tres grandes monoteísmos del antiguo Oriente[29]. Es evidente también su significado escatológico, que encaja perfectamente con lo que hemos dicho acerca de su uso por parte de los moribundos: esperan que Cristo venga a buscarlos.

No faltan textos que confirmen este significado escatológico, cuyo origen pudiera encontrarse en *san Mateo*: "Como el relámpago que viene de Oriente, así será la venida del Hijo del hombre" (24, 27). La *Didascalía de Addai* relaciona explícitamente el rito con este texto: "Los Apóstoles determinaron que oréis vueltos a Oriente, porque, como el relámpago aparece en el Oriente y brilla hasta el Occidente, así será la venida del Hijo del hombre" (II, 1; Nau, p. 225). También es claro el aspecto escatológico en el siguiente pasaje de Metodio de Olimpo: "Desde lo alto del cielo, ¡oh, vírgenes!, se ha dejado oír una voz que despierta a los muertos: vayamos todas con presteza, dice, hacia Oriente, al encuentro del Esposo, revestidas de nuestras blancas vestiduras y con nuestras lámparas en la mano" (*Symp.*, 11; Bonwetsch, p. 132).

Pero este significado primitivo, en conexión con la espera escatológica de los comienzos del cristianismo, fue luego atenuándose, hasta designar simplemente a Cristo: simbolismo que se relaciona con *Zac.*, 6, 12: "Oriente es su nombre". Es la misma explicación que hemos encontrado en san Ambrosio respecto del rito bautismal: "Te has vuelto a Oriente. Quien renuncia al demonio, se vuelve a Cristo y le mira cara a cara". Igual significado presenta la antífona de la liturgia romana: *O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis.* Gregorio de Nisa la explica en estos términos: "El gran día (de la vida eterna) no estará ya iluminado por el sol visible, sino por la verdadera luz, el sol de justicia, llamado Oriente por los profetas, porque no conocerá ocaso" (PG, XLIV, 505 A). San Juan había dicho, en efecto, que en la nueva Jerusalén "no habrá

necesidad de sol, porque el Señor Dios será su luz" (*Apoc.*, 22, 5). Cristo aparece así como el sol eternamente naciente de la Segunda Creación[30].

Pero, en el siglo IV, es otro el simbolismo más frecuente. La oración hacia el Oriente aparece relacionada con el tema del Paraíso. El *Génesis*, en efecto, dice que "el Paraíso fue plantado al Oriente" (2, 8). Volverse hacia Oriente expresa la nostalgia del Paraíso. Es la razón que da san Basilio: "En virtud de una tradición no escrita nos volvemos hacia Oriente para orar. Pero son pocos los que saben que con ello buscamos nuestra antigua patria, el Paraíso que Dios plantó en Edén al Oriente" (*De Spir. Sancto*, 27; Pruche, p. 236). Asimismo las *Constituciones* hablan de este uso en la liturgia eucarística: "Todos, poniéndose en pie vueltos a Oriente, tras la despedida de los catecúmenos, oran a Dios 'que subió al cielo de los cielos en Oriente', recordando la antigua morada del Paraíso, plantado al Oriente, de donde fue arrojado el primer hombre" (II, 57; Funk, p. 162). San Gregorio de Nisa, por su parte, desarrolla este simbolismo: "Como si Adán viviese en nosotros, siempre que nos volvemos hacia Oriente —no porque Dios pueda ser contemplado sólo allí, sino porque nuestra primera patria, el Paraíso del que fuimos expulsados, estaba en Oriente—, con razón decimos como el hijo pródigo: Perdónanos nuestras deudas" (PG, XLIV, 1184 B-D).

Es de notar que Cirilo de Jerusalén alude al mismo simbolismo al hablar del rito bautismal: "Cuando renuncias a Satanás, se abre ante ti el Paraíso de Dios: el que El plantó a Oriente y de donde fue arrojado nuestro primer padre a causa de su desobediencia. Y el símbolo de todo esto es que te vuelves de Occidente a Oriente". A este respecto, conviene observar, una vez más, la importancia de la simbólica paradisíaca en los ritos del bautismo. Frente a Adán, caído bajo el dominio de Satán y arrojado del Paraíso, el catecúmeno aparece como liberado por el Nuevo Adán del dominio del diablo e introducido de nuevo en el Paraíso. Así

cristaliza en los ritos toda una teología del bautismo como liberación del pecado original.

Vuelto hacia Oriente, el catecúmeno pronunciaba la fórmula de su compromiso con Cristo. Tras la denuncia oficial del antiguo pacto de Adán con Satán, este compromiso constituye el acto oficial de alianza con Cristo [31]. La palabra *alianza* (συνθήκη) sirve a menudo para designar tal compromiso [32]. Igual que la renuncia, este acto se verificaba —según atestiguan Teodoro (XIII, 1) y el Pseudo-Dionisio (401 A-B)— con la mano o las manos extendidas. Sin embargo, Teodoro interpreta el gesto, no como compromiso, sino como súplica. De la fórmula de tal compromiso, Cirilo afirma que ha hablado ampliamente en sus catequesis. Ella es, efectivamente, un resumen de todo el contenido de la fe cristiana, al cual se adhiere el nuevo convertido. No hay por qué insistir más en esto [33]. Como observa atinadamente Teodoro de Mopsuestia, la adhesión a Cristo es, propiamente hablando, el acto de fe requerido para el bautismo: "Invisible es la naturaleza divina; por eso, se exige fe en aquel que se presenta y promete permanecer firme para siempre en familiaridad con ella. Invisibles son asimismo los bienes que ella nos prepara en el cielo; por eso, también en ellos hay que creer" (XIII, 13-14) [34]

* * *

Con la renuncia y la profesión concluyen la preparación al bautismo en el umbral de la noche pascual. A través de sus diferentes fases, es uno el espíritu que la anima y que viene a culminar en el rito solemne que acabamos de describir. El aspirante al bautismo, habiendo manifestado oficialmente su decisión de abandonar la idolatría y consagrarse a Cristo, puede ya recibir el sacramento. Esta larga preparación demuestra el carácter personal del acto que se realiza. Nada más ajeno al espíritu del cristianismo primitivo que una concepción mágica de la acción sacramental. La conversión sincera y total es condición indispensable para la recepción del sacramento.

CAPITULO II

EL RITO BAUTISMAL

Las ceremonias que hemos estudiado hasta ahora constituyen los preámbulos remotos del bautismo. Cirilo de Jerusalén los consagra su primera catequesis; Teodoro de Mopsuestia, sus dos primeras homilías. Tales ceremonias forman una unidad bien definida, como indica el hecho de que tengan lugar fuera del baptisterio. El candidato es considerado aún como ajeno a la Iglesia. Con la entrada en el baptisterio dará comienzo la preparación inmediata, que comprenderá, a su vez, dos ritos preliminares: el candidato se despoja de sus vestiduras y es ungido con óleo. Luego, tendrá lugar el bautismo propiamente dicho, efectuado por inmersión en la piscina bautismal. Este va seguido de la imposición de la túnica blanca, que corresponde a la denudación del principio. A continuación examinaremos el simbolismo de todos estos ritos.

* * *

Al comienzo de la *Procatequesis*, Cirilo se dirige a quienes acaban de ser inscritos: "Os encontráis ya en el vestíbulo del palacio. Quiera el rey introduciros sin tardanza" (XXXIII, 333 A). Tal es, exactamente, la situación de los candidatos: ya no son totalmente extraños; han penetrado en el vestíbulo. "Respiran ya el

aroma de la bienaventuranza; cortan las flores con que será tejida su corona" (XXXIII, 332 B). Reaparece la simbólica paradisíaca. Pero los candidatos no han entrado todavía en el santuario. La introducción en el bautisterio significa la entrada en la Iglesia, es decir, el retorno al Paraíso, perdido por el pecado del primer hombre: "Tú, oh catecúmeno, estás fuera del Paraíso —dice Gregorio a los que retrasan el bautismo—. Compartes el destierro de Adán, nuestro primer padre. Ahora la puerta se abre. Vuelve al lugar de donde saliste" (PG, XLVI, 417 C. Véase también 420 C y 600 A). Igualmente Cirilo de Jerusalén decía al candidato: "Muy pronto se abrirá el Paraíso para cada uno y cada una de vosotros" (XXXIII, 357 A).

A esta simbólica aludía la decoración de los bautisterios en la Iglesia primitiva. En ellos suele estar representado Cristo como Buen Pastor, rodeado de sus ovejas en un marco paradisíaco de árboles, flores y fuentes. En el bautisterio de Dura (siglo III) a la imagen de Cristo se contrapone la caída de la primera pareja humana. Precisamente a esto se refiere —como ha observado L. de Bruyne— la inscripción copiada por Fortunato en el bautisterio paleocristiano de Maguncia: "Resplandece la sala, de difícil acceso, del santo bautismo. Allí lava Cristo en las aguas del río el pecado de Adán[1]". Así, pues, la decoración de los bautisterios está cargada de intención teológica. Se trata del Paraíso donde Adán, que había sido arrojado, es introducido de nuevo por el bautismo[2].

En estas decoraciones hay un detalle que merece explicación: el motivo de los ciervos que beben en las fuentes. Es una alusión al *Salmo 41:* "Sicut desiderat cervus ad fontes aquarum". Se comprende que esta frase haya podido simbolizar la sed de recibir el bautismo en los catecúmenos. Pero el simbolismo es más profundo de lo que pudiera parecer a primera vista. En algunos bautisterios se ha observado que los ciervos tienen en la boca serpientes. Existe, en efecto, una antigua creencia según la cual los ciervos se alimentan

de serpientes, y de ahí su sed. Con esto —como ha hecho notar M. H.-Ch. Puech— su representación en los bautisterios adquiere un simbolismo más rico [3]. Sólo después de haber vencido a la serpiente, puede el catecúmeno acercarse al agua bautismal. Hemos visto que este tema aparecía en las *Catequesis* de Cirilo [4]. La representación del ciervo saciando su sed en el río paradisíaco después de devorar a las serpientes venía a ser para los catecúmenos un compendio de las diversas etapas de la iniciación bautismal.

Hasta la misma forma de los bautisterios es ya simbólica. Franz-Joseph Doelger ha observado que era a menudo octogonal [5]. Es posible que tal estructura se inspirase en las termas romanas. Pero no cabe duda de que en el cristianismo había adquirido un significado simbólico, como lo prueba la inscripción del bautisterio de la iglesia de Santa Tecla, en Milán, compuesta por San Ambrosio: "Convenía que la sala del santo bautismo fuera construida según el número que trajo al pueblo la verdadera salvación, a la luz de Cristo resucitado". El número ocho es, en efecto, para el cristianismo primitivo, símbolo de la resurrección, ya que Cristo salió de la tumba el día siguiente al sábado, es decir, el octavo día. Además, los siete días son figura del tiempo del mundo, y el octavo, de la vida eterna. El domingo es la conmemoración litúrgica de ese octavo día, a la vez recordatorio de la resurrección y profecía del mundo futuro [6]. Por el bautismo, el cristiano entra en este octavo día, inaugurado por Cristo [7]. Tenemos aquí un antiquísimo simbolismo bautismal al que parece aludir la *Primera Epístola de San Pedro* (3, 20), muy frecuente en el cristianismo primitivo [8].

* * *

Una vez introducido en el bautisterio, el catecúmeno es despojado de sus vestiduras: "Apenas entrados —escribe Cirilo de Jerusalén—, os habéis des-

pojado de la túnica" (XXXIII, 1077 A). Para los exorcismos de Cuaresma, el catecúmeno se quitaba solamente la túnica exterior y las sandalias. Pero aquí la desnudez es completa. A ello alude Teodoro de Mopsuestia: "Al acercarte al santo bautismo, te despojas, en primer lugar, de tu vestido" (XIV, 1; Tonneau, p. 405). Este rito previo al baño bautismal es interpretado en sentido simbólico por los diversos autores. Despojarse de las viejas vestiduras es para Cirilo "desnudarse del hombre viejo y de sus obras" (XXXIII, 1077 A). Idéntico simbolismo propone el Pseudo-Dionisio cuando escribe: "Tal es la enseñanza que sugiere la tradición simbólica cuando, por así decirlo, despoja al neófito de su vida anterior, arrancándole hasta los últimos afectos terrenos, desnudando su cuerpo y sus pies" (401 A). Gregorio de Nisa, dirigiéndose a quienes retrasan el bautismo, insiste en la misma idea: "Despójate del hombre viejo como de un vestido sucio. Recibe la túnica de incorruptibilidad que Cristo te ofrece" (XLVI, 420 C). Para Teodoro de Mopsuestia el vestido viejo representa al hombre corruptible: "Es preciso que se te quite el vestido, signo de mortalidad, y que, por el bautismo, vistas la túnica de incorruptibilidad" (XIV, 8)[9].

Cristo en la cruz fue el primero en despojarse de este hombre viejo, que es pecado y mortalidad. Si el bautismo es configuración con Cristo muerto y resucitado, la denudación es para Cirilo configuración con la desnudez de Cristo en la cruz: "Despojados de vuestras vestiduras, quedasteis desnudos, imitando también en esto a Cristo, despojado de las suyas, en la cruz, el cual, mediante su desnudez, despojó a principados y potestades venciéndoles audazmente en la cruz (*Col.*, 2, 15). Porque las potestades del mal reinaban en vuestros miembros, ya no podréis llevar esa vieja túnica. Y no me refiero ahora al hombre sensible, sino al hombre viejo, corrompido con sus deseos engañosos" (XXXIII, 1077 B). La desnudez de Cristo en la cruz representa el "despojarse" del hombre viejo, simbo-

lizado en las vestiduras. Así Cristo "despojó" a las potencias del mal del dominio que ejercían sobre la humanidad por medio del hombre viejo. Por la denudación bautismal, participación en la desnudez de Cristo, el candidato despoja también a las potencias del mal del dominio que sobre él ejercían.

Pero esta vieja vestidura de corrupción y pecado que el bautizado depone a imitación de Cristo es la misma de que fue revestido Adán después del pecado. Se perfila así el paralelismo entre la escena del Paraíso, donde Adán —vencido por Satán— fue revestido de corruptibilidad; la del Calvario, donde Jesús —nuevo Adán, vencedor de Satán— se despoja de la túnica corruptible, y la del bautismo, donde el bautizado se despoja, con las viejas vestiduras, de la corruptibilidad en que participaba por estar bajo el dominio de Satán. La mortalidad de que fue revestido Adán está simbolizada, según los Padres, por las "túnicas de piel", de *Gén.*, 3, 21 [10]. El despojarse del hombre viejo por parte del bautizado corresponde, por tanto, al despojarse de las túnicas de piel de que fue revestido Adán. Gregorio de Nisa lo explica claramente: "El alma, al quitarse la túnica de piel de que había sido revestida después del pecado, abre el camino al Verbo, apartando así el velo del corazón, es decir, la carne. Y entiendo por carne el hombre viejo de que deben despojarse quienes quieren lavarse en el baño del Verbo" (XLIV, 1003 D) [11].

La desnudez bautismal no significa solamente deposición de la mortalidad, sino también retorno a la inocencia primitiva. Así lo entiende Cirilo: "¡Oh cosa admirable! Estabais desnudos a los ojos de todos sin sentir vergüenza. Y es natural: lleváis en vosotros la imagen del primer Adán, que estaba desnudo en el Paraíso sin avergonzarse" (XXXIII, 1080 A). Idéntica es la interpretación de Teodoro de Mopsuestia: "Desnudo estaba Adán al principio y no se avergonzaba de sí mismo. Por eso, es preciso que se te despoje del vestido, que es la prueba convincente de la sentencia

que humilla al hombre a sentir necesidad de cubrirse" (XIV, 8). Aquí no se alude a las túnicas de piel de *Gén.*, 3, 21, sino al ceñidor de hojas de higuera de *Gén.*, 3, 7, ya que este indumento, con que se cubrieron Adán y Eva después del pecado, es el que atestigua la pérdida de la inocencia y la confianza: "Al pecado siguieron la vergüenza y el temor, de suerte que Adán y Eva no se atrevieron ya a presentarse delante de Dios, sino que, cubriéndose de hojas, se escondieron en la espesura" (PG, XLVI, 374 D)[12].

Así queda claro el simbolismo de la denudación: se trata de la separación de la vergüenza —la del hombre pecador delante de Dios— y de la recuperación del sentimiento opuesto, la confianza filial, la *parrhesía*, que era uno de los bienes del estado paradisíaco[13]. Gregorio de Nisa describe así este retorno a la libertad de hijos de Dios operado por el bautismo: "Tú nos arrojaste del Paraíso, y ahora nos has readmitido; nos has despojado de las hojas de higuera, ese sucio indumento, y nos has distinguido con una vestidura de gala... En lo sucesivo, Adán, al oír tu voz, ya no sentirá vergüenza ni, acuciado de remordimiento, se esconderá entre los árboles del Paraíso. Por haber recobrado la *parrhesía*, se presenta a la luz del sol" (XLVI, 600 A).

* * *

Una vez despojado de sus vestiduras, el catecúmeno era ungido con óleo. Cirilo de Jerusalén comenta así el rito: "Despojados de vuestras vestiduras, habéis sido ungidos con óleo exorcizado desde la extremidad de los cabellos de vuestra cabeza hasta los pies, y os habéis hecho partícipes del verdadero olivo, que es Jesucristo. Separados del olivo silvestre e injertados en el olivo auténtico, os habéis hecho partícipes de la grasa del óleo verdadero. El óleo exorcizado es, en efecto, un símbolo de la participación en la grasa de

Cristo, que disipa toda huella del poder enemigo. Por la invocación de Dios y la oración, el óleo adquiere la virtud no sólo de purificar, destruyéndolos, todos los vestigios del pecado, sino también de ahuyentar todas las potencias invisibles del Maligno" (XXXIII, 1080 A).

En este texto se enumeran los principales simbolismos del óleo. Su acción es, en primer lugar, curativa: recuérdese que el aceite tiene aplicación medicinal. El óleo cura al alma de las reliquias del pecado que aún conservaba. Cualidad a que hace referencia la oración para la consagración del óleo bautismal en el *Eucologio de Serapión*: "Ungimos con este óleo a los que se acercan a la divina regeneración, rogando al Señor Jesucristo que le infunda una virtud curativa y fortificante y, mediante él, sane, en el cuerpo, en el alma y en el espíritu de quienes lo reciban, toda huella de pecado e iniquidad, para que, fortificados, puedan vencer los ataques de las potencias enemigas" [14].

Estas últimas palabras nos orientan hacia otro aspecto más importante. El aceite se emplea para fortificar el cuerpo, especialmente en el caso de los atletas. "El pontífice —escribe el Pseudo-Dionisio— comienza por ungir con óleo santo el cuerpo del postulante, invitando así simbólicamente al iniciado a las piadosas luchas que ha de sostener en lo sucesivo bajo la guía de Cristo, porque es El quien, como Dios, entabla el combate. El mismo descendió a la lid con los combatientes para defender su libertad y asegurarles la victoria sobre las fuerzas de la muerte y condenación. Así, pues, el iniciado se lanzará alegre a estos combates que sabe divinos y marchará tras las huellas de Aquel que, en su bondad, fue el primero de los atletas. De este modo, habiendo vencido en todas las luchas y superado a todas las potencias que se oponen a su deificación, al morir al pecado por el bautismo, se puede decir que participa de la muerte misma de Cristo" (*Hier. Eccl.*, 401 D-404 A).

Así la unción con óleo tiene por objeto fortalecer al iniciado para sus luchas con el demonio. Pero con-

viene observar que esto no se refiere sólo a las luchas futuras del nuevo cristiano, sino —como claramente indica el Pseudo-Dionisio— al acto mismo del bautismo. Debemos recordar el sentido dramático de la noche pascual como conflicto con el demonio, conflicto entablado, como hemos visto, desde el comienzo de la preparación, en el acto mismo de la inscripción. Ahora va a tener lugar el combate supremo, y el candidato, como buen atleta, debe ser antes ungido con óleo.

Cirilo de Jerusalén presenta, en efecto, la bajada a la piscina bautismal como bajada a las aguas de la muerte, mansión del dragón del mar, a imitación de Cristo, que bajó a las aguas del Jordán con ocasión de su bautismo para quebrantar el poder del dragón allí escondido: "El dragón Behemoth, según Job —escribe Cirilo—, moraba en las aguas y recibía al Jordán en sus fauces. Por eso, porque era necesario aplastar las cabezas del dragón, Jesús, habiendo descendido a las aguas, encadenó al Fuerte, para que nosotros obtuviéramos el poder de caminar sobre escorpiones y serpientes. Brotó la vida para que en adelante quedara la muerte dominada y todos, tras haber recibido la salvación, pudieron decir: 'Oh Muerte, ¿dónde está tu victoria?' El bautismo, en efecto, quebranta el aguijón de la muerte. Tú desciendes a las aguas con tus pecados, pero la invocación de la gracia, al marcar tu alma con su sello, impide que seas devorado por el terrible dragón. Bajaste muerto en el pecado, y subes vivificado en la justicia" (XXXIII, 441 A)[15].

La unción con óleo se explica —como ha hecho notar Baumstark— en la perspectiva de este combate: "Las rúbricas actuales del bautismo prescriben que éste vaya precedido de una unción *in pectore et inter scapulas*. Pero la antigüedad cristiana prescribía para este momento una unción en todo el cuerpo. ¿Cuál era el significado de esta ceremonia? Sobre este particular nos informa la oración griega de bendición del agua bautismal. 'Tú santificaste las aguas del Jordán enviando de lo alto a tu Espíritu Santo y quebrantaste

las cabezas de los dragones escondidos en ellas'. Este texto es un testimonio evidente de la creencia según la cual los abismos de las aguas eran morada de las potencias diabólicas y Cristo las había vencido por su bautismo. Y precisamente para esta lucha victoriosa contra las potencias de las tinieblas se preparaba a los candidatos al bautismo mediante una unción simbólica con óleo"[16].

* * *

Llegamos así al bautismo propiamente dicho. En Antioquía iba precedido de la consagración de las aguas, según atestiguan las *Constituciones Apostólicas* (VII, 43) y Teodoro de Mopsuestia: "El Pontífice debe, según la ley del servicio pontificial, emplear una fórmula determinada y pedir a Dios que la gracia del Espíritu Santo descienda sobre el agua y la haga capaz de tan terrible nacimiento" (XIV, 9). Las restantes catequesis insisten también en la consagración de las aguas, pero sin precisar el momento en que tenía lugar. Cirilo de Jerusalén, por su parte, escribe: "El agua ordinaria, por la invocación del Espíritu Santo, del Hijo y del Padre, recibe una eficacia santificadora" (XXXIII, 429 A). Y Ambrosio, aún más claramente: "Has visto el agua; pero no toda agua cura, sino sólo aquella que tiene la gracia de Cristo. El agua es el instrumento, pero quien actúa es el Espíritu Santo. El agua no cura, si no desciende el Espíritu para consagrarla" (*De Sacr.*, I, 15; Botte, 58-59).

El rito bautismal está constituido esencialmente por la inmersión y la emersión, acompañadas de la invocación a las tres Personas. Ya en el Nuevo Testamento el significado del rito aparece fijado en sus líneas esenciales. La inmersión simboliza la purificación del pecado. El bautismo es κάθαρσις sentido que tenía ya el rito judío del bautismo de los prosélitos. El Nuevo Testamento lo denomina *baño* (λουτρόν) (*Ef.*, 5, 26). La emersión significa la comunicación del Espíritu Santo,

que otorga al hombre la filiación adoptiva (υἱοθεσία) y hace del bautizado una nueva criatura mediante un nuevo nacimiento (παλιγγενεσία), (*Tit.*, 3, 5)[17].

Una vez más, aparece el paralelismo entre el bautizado y Adán. El bautismo es una nueva creación del hombre a imagen de Dios, precedida de la destrucción del viejo Adán. Así lo vemos ya en San Pablo. Rudolf Schnackenburg afirma con razón que "el paralelismo entre Adán y Cristo es de capital importancia para la teología paulina del bautismo"[18]. La comparación del bautismo con la creación del primer Adán es frecuente en los Padres. "Por el bautismo —escribe Tertuliano— el hombre recobra la semejanza con Dios" (*De bapt.*, 5; PL, I, 1206 A). Idea que desarrolla Teodoro de Mopsuestia: "Por estar caídos y corrompidos por el pecado, la sentencia de muerte nos causó una disolución completa; pero después nuestro creador y dueño, en virtud de su poder inefable, vino a modelarnos de nuevo" (XIV, 11).

Sin embargo, la destrucción del hombre viejo y la creación del hombre nuevo no se operan inicialmente en el bautizado, sino en Cristo muerto y resucitado. "El bautismo —escribe San Cirilo— no es sólo purificación de los pecados y gracia de adopción, sino también antitipo de la Pasión de Cristo"[19]. Aquí encontramos de nuevo los tres planos: Adán, Cristo y el bautizado. Pero la configuración con Cristo muerto y resucitado asume una importancia de primer orden. Desarrollada ésta ya por San Pablo en numerosos pasajes[20], es para los Padres del siglo IV la realidad significada por la inmersión y la emersión. San Cirilo, por ejemplo, escribe: "Fuisteis después llevados a la santa piscina del divino bautismo, igual que Cristo fue bajado de la cruz y puesto en la sepultura preparada de antemano. Cada uno fue interrogado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pronunciasteis la confesión saludable y por tres veces fuisteis sumergidos en el agua y de ella salisteis aludiendo así en imagen a los tres días de la sepultura de Cristo.

Por esta acción habéis muerto y nacido, y el agua salvífica ha sido para vosotros a la vez sepultura y seno materno" (XXXIII, 1080 C).

El simbolismo del rito es, ante todo, el indicado ya por san Pablo: configuración sacramental con la muerte y resurrección de Cristo. Es el tema que encontramos constantemente. Por lo que se refiere a Siria, en las *Constituciones Apostólicas*: "Santifica este agua, para que quienes son bautizados sean crucificados con Cristo, *mueran con él, sean sepultados con él y con él* resuciten por la adopción" (VII, 43). San Gregorio de Nacianzo, a su vez, escribe: "Somos sepultados con Cristo por el bautismo para resucitar con él" (PG, XXXVI, 369 B). Y en Milán san Ambrosio expresa la misma idea: "Se te ha preguntado: ¿Crees en Jesucristo y en su cruz? Tú has dicho: Creo; y has sido sumergido en el agua. Has sido, pues, sepultado con Cristo, y quien es sepultado con Cristo, con él resucita" (*De Sacr.*, II, 20; Botte, pág. 66).

Pero lo que más nos interesa es el desarrollo de esta doctrina, en el que Cirilo es el gran maestro. Tras haber explicado cómo las tres inmersiones son figura del triduo pascual, continúa: "¡Oh cosa sorprendente y paradójica! Nosotros no hemos muerto en realidad, ni hemos sido sepultados en realidad, ni tampoco tras haber sido crucificados, hemos resucitado en realidad. La imitación se hace en imagen (ἐν εἴκονι), pero la salvación en realidad (ἐν αληθεία). Cristo fue realmente crucificado, realmente puesto en el sepulcro, y resucitó realmente. Y todo esto se hizo por amor a nosotros, para que, participando por la imitación en sus sufrimientos, alcanzásemos, en realidad, la salvación. ¡Oh sobreabundante amor a los hombres! Cristo tuvo sus puras manos y sus pies clavados, sufrió y, por la comunión en sus sufrimientos, me concedió la gracia de la salvación sin que yo tenga que sufrir o esforzarme.

"Que nadie crea, por tanto —continúa—, que el bautismo consiste sólo en la remisión de los pecados

o en la filiación adoptiva, ya que sabemos con certeza que, además de purificación de nuestros pecados y prenda del don del Espíritu Santo, es antitipo de la pasión de Cristo. Por eso, nos decía San Pablo: '¿Ignoráis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Hemos sido sepultados con El en la muerte por el bautismo'. Esto lo decía a quienes se imaginaban que el bautismo producía la remisión de los pecados y la adopción, olvidando que es también participación (κοινωνία), por vía de semejanza (μίμησις), en los verdaderos sufrimientos de Cristo.

"Ahora bien, para darnos a entender que padeció por nosotros y por nuestra salvación en verdad y no en apariencia y que somos partícipes de sus sufrimientos, Pablo insiste: 'Si hemos sido injertados en la semejanza de su muerte, también seremos partícipes de su resurrección'. Con razón habla así San Pablo. Ahora, en efecto, una vez plantada la verdadera viña, también nosotros hemos sido injertados en su muerte por participación en el bautismo. Considera con toda atención el pensamiento escondido en las palabras del Apóstol. El no dice que hayamos sido injertados en su muerte, sino en la semejanza de su muerte. Pues en Cristo la muerte fue verdadera: su alma se separó realmente de su cuerpo. En nosotros, hay, por una parte, imitación (ὁμοίωμα) de su muerte y de sus sufrimientos y, por otra, no imitación, sino realidad de salvación" (XXXIII, 1082 B-1084 B).

Este texto es admirable por todos los conceptos. El bautismo es un "antitipo" de la pasión y de la resurrección, o sea, semejante y desemejante al mismo tiempo. El texto explica dónde reside la semejanza y la divergencia. En la muerte y pasión de Cristo hay que distinguir dos aspectos: la realidad histórica y el contenido de salvación. La realidad histórica no pasa de ser imitada por el rito sacramental que la simboliza y representa. En cambio, el contenido de salvación entraña una participación (κοινωνία) real. Que-

dan así perfectamente definidos los dos aspectos del sacramento: símbolo eficaz de la pasión y resurrección, que la representa corporalmente y la realiza espiritualmente.

Si examinamos ahora la mistagogia occidental —por ejemplo, en Ambrosio—, encontramos la misma enseñanza y casi en los mismos términos, hasta el punto de que podría plantearse la cuestión de cierta influencia: "El Apóstol clama (βοᾷ), como habéis oído en la lectura precedente: Todo el que es bautizado, lo es en la muerte de Cristo. ¿Qué quiere decir 'en la muerte'? Que, igual que Cristo murió, tú debes gustar la muerte: como Cristo murió al pecado y vive para Dios, así tú debes morir a los viejos placeres del pecado por el sacramento del bautismo y resucitar por la gracia de Cristo. Se trata, por tanto, de muerte no en la realidad (*veritas*) de la muerte corporal, sino en semejanza (*similitudo*). En tu inmersión recibes la semejanza de la muerte y la sepultura. Recibes el sacramento de su cruz, porque Cristo fue colgado de la cruz y su cuerpo sujeto con clavos. Tú, al ser crucificado, quedas unido a Cristo, al don de Nuestro Señor Jesucristo" (*De Sacr*, II, 23; Botte, pág. 69).

El bautismo opera, pues, una configuración con la única muerte de Cristo, según nos dice san Basilio en el *De Spiritu Sancto*. "Para devolvernos la amistad con Dios, tuvieron lugar la encarnación de Cristo, los ejemplos de su conducta evangélica, los sufrimientos, la cruz, la sepultura, la resurrección, a fin de que el hombre, salvado por la imitación (μίμησις) de Cristo, recupere la antigua filiación. Para la perfección de la vida es necesario imitar a Cristo, no sólo en los ejemplos de dulzura, humildad y longanimidad de su vida, sino también en la muerte, como dice Pablo, el imitador de Cristo: Configurado a su muerte, para alcanzar la resurrección de los muertos. Pero, ¿cómo llegar a la semejanza de su muerte? Siendo sepultados con El por el bautismo. Hay una sola muerte para el mundo y una sola resurrección de los muertos, cuya

figura (τύπος) es el bautismo. Por eso, el Señor, que ordena nuestra vida, ha establecido la alianza (διαθήκη) del bautismo, el cual contiene la figura de la muerte y de la vida: el agua realiza la imagen (εἰκών) de la muerte, el Espíritu comunica las arras de la vida. El gran sacramento (μυστήριον) del bautismo consta de tres inmersiones y otras tantas epiclesis, para reproducir la figura de la muerte y para que, por la entrega (παράδοσις) del conocimiento de Dios, el alma de los bautizados quede iluminada" (*De Spir. Sanct.*, 15; Pruche 168-171).

La relación con la muerte de Cristo adquiere un relieve particular por la triple inmersión, alusión al triduo pascual, según explica el Pseudo-Dionisio: "Observa conmigo cuán adecuados son los símbolos empleados en los misterios sagrados. A nuestros ojos la muerte es separación de partes unidas, que arrebata el alma a un mundo para nosotros invisible, mientras el cuerpo, escondido por así decirlo bajo tierra, abandona toda forma humana; por ello, con razón el iniciado entra por completo en el agua: para simbolizar la muerte y la sepultura, en que se pierde la forma. Mediante esta lección simbólica, quien recibe el sacramento del bautismo y es sumergido tres veces en el agua, aprende a imitar misteriosamente aquella muerte 'triárquica' que fue la sepultura de Jesús durante tres días y tres noches, en la medida al menos en que está permitido al hombre imitar a Dios sin sacrilegio" (404 B).

La oposición entre la sepultura de Cristo en la tierra y la inmersión del bautizado en el agua establece la diferencia entre realidad y sacramento. Es lo que advierte Gregorio de Nisa: "Veamos por qué la purificación se realiza mediante el agua y para qué se utiliza una triple inmersión. He aquí lo que, a este respecto, nos han enseñado los Padres y nosotros hemos recibido de ellos. Nuestro Señor, para llevar a cabo la economía de nuestra salvación, bajó a la tierra a fin de hacer brotar de ella la vida. Nosotros, al recibir

el bautismo, lo hacemos a imagen de nuestro Señor y Maestro, pero no somos sepultados en la tierra. Esta es, efectivamente, la morada de nuestro cuerpo una vez muerto. Pero nosotros descendemos al agua, el elemento afín a la tierra. Y, al hacer esto tres veces, imitamos la gracia de la resurrección. Y no recibimos el sacramento en silencio, sino que son invocados sobre nosotros los nombres de las tres santas hipóstasis" (XLVI, 586 A-C. Cf. también *Disc. Cateq.*, XXXV, 5-12). Es de notar que ya no subsiste el sentido de la analogía entre las aguas de la muerte y las del bautismo; por eso, Gregorio ha de recurrir a la teoría helenística de los cuatro elementos y sus relaciones.

* * *

Pero, si las aguas del bautismo son el sepulcro del hombre pecador, son también el medio vivificante en que es engendrada la nueva criatura; son a la vez "sepulcro y madre", dice Cirilo de Jerusalén[21]. Este tema enlaza directamente con la concepción de la maternidad de la Iglesia, que parece haberse desarrollado de manera especial en Africa. Tertuliano escribe al final del *De Baptismo*: "Benditos sois cuando salís del baño santísimo del nuevo nacimiento y oráis por primera vez junto a vuestra Madre con vuestros hermanos" (*De Bapt.*, 20). La conexión entre la maternidad de la Iglesia y el bautismo, que comienza aquí a perfilarse, aparece más acusada todavía en san Cipriano: "Puesto que el nacimiento del cristiano se verifica en el bautismo y la regeneración bautismal sólo tiene lugar en la única Esposa de Cristo, que puede engendrar espiritualmente a los hijos de Dios, ¿dónde nacerá quien no es hijo de la Iglesia?" (*Epist.*, LXXIV, 6; C. S. E. L., 804)[22].

Se ve cómo se ha ido precisando el tema: la Iglesia es la madre de los hijos de Dios y los da a luz precisamente en el bautismo. Sólo a partir de esto queda

definido el simbolismo del rito: la piscina bautismal es el seno materno donde son engendrados los hijos de Dios. Tal concepción aparece claramente expuesta en Dídimo el Ciego, cuya dependencia respecto de los Africanos, por lo que se refiere a la teología bautismal, es bien conocida: "La piscina es el instrumento de la Trinidad para la salvación de todos los hombres. Permaneciendo Virgen, la piscina viene a ser madre de todos por virtud del Espíritu Santo. Tal es el sentido del Salmo: Mi padre y mi madre me abandonaron (Adán y Eva no supieron permanecer inmortales), pero el Señor me ha escogido. Me ha dado por madre la piscina, por Padre al Altísimo, por hermano al Señor bautizado por nosotros" (PG, XXXIX, 692 B).

En el siglo IV, el tema adquiere particular importancia en las *Catequesis* preparatorias al bautismo, de Zenón, obispo de Verona, escritas entre 362 y 372: "Regocijaos en Cristo, hermanos, y animados de un ardiente deseo, apresuraos todos a recibir los dones celestes. La fuente donde se nace para la vida eterna os invita ya con su calor saludable. Nuestra madre está deseosa de daros a luz; pero ella en el alumbramiento no está sometida a la misma ley que vuestras madres. Vuestras madres gimieron en los dolores del parto. Esta madre celeste, en cambio, gozosa, os da a luz llenos de gozo y, libre, os trae al mundo libres de las ataduras del pecado" (*Tract.* 30; PL, XI, 476 B)[23] Se trata aquí de la primera *invitación* al bautismo. Las exhortaciones siguientes recogen y desarrollan el mismo tema con el realismo propio de los latinos. Lo que a nosotros más nos interesa es la precisión del simbolismo, que da al rito su significado.

En el ambiente antioqueño, con Teodoro de Mopsuestia, aparece desarrollado de modo preferente este mismo simbolismo. Teodoro, en efecto, apenas se detiene en el simbolismo de la configuración con la muerte, extendiéndose, en cambio, en el simbolismo de la regeneración: "El Pontífice debe suplicar a Dios que la gracia del Espíritu Santo descienda sobre el agua

para convertirla en seno de un nacimiento espiritual, según Cristo dijo a Nicodemo: Quien no nace del agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios. De la misma manera que, en el nacimiento carnal, el seno de la madre recibe un germen, al que luego da forma la mano divina, así en el bautismo el agua se convierte en seno para quien nace, pero es la Gracia del Espíritu la que allí da forma a quien es bautizado para un segundo nacimiento" (XIV, 9). Nos hallamos ante un proceso paralelo al de Occidente.

* * *

Al rito bautismal propiamente dicho sigue una última ceremonia: la imposición de la túnica blanca [24]. "Después del bautismo —dice san Ambrosio— has recibido las vestiduras blancas, para significar que has abandonado la vestidura del pecado trocándola por la cándida vestidura de la inocencia" (*De Myst.*, 34; Botte, 118). Estas vestiduras blancas vienen a sustituir a las abandonadas antes del bautismo, que figuraban al hombre viejo. En ellas tenemos el símbolo del hombre nuevo. Queda, de este modo, representado uno de los aspectos esenciales del bautismo. Los términos "vestidura de incorruptibilidad" (ἔνδυμα ἀφθαρσιᾶς) (XXXIII, 908 C; XXXVI, 361 C; XLVI, 420 C) y "vestidura luminosa" (XXXIII, 360 A; XXXVI, 361 C; XLIV, 1005 B) son expresiones técnicas para designar el bautismo en las listas [25]. El origen de tal simbolismo ha de buscarse en san Pablo: "Cuantos fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo" (*Gál.*, 3, 27). El rito de la vestidura blanca significa, pues, uno de los aspectos de la gracia bautismal.

Las vestiduras blancas simbolizan a la vez la pureza del alma y la corruptibilidad del cuerpo [26]. El primer aspecto, que ya hemos visto en san Ambrosio, volvemos a encontrarlo en san Cirilo: "Ahora que has abandonado las viejas vestiduras y has recibido las blancas, es preciso que, espiritualmente, permanezcas siempre

vestido de blanco. No quiero decir con esto que debas llevar siempre vestidos blancos, sino que has de cubrirte con las vestiduras que son realmente blancas y luminosas, para que puedas decir como el profeta Isaías: El me ha revestido con la vestidura de salvación y me ha cubierto con la túnica de alegría" (XXXIII, 1104 B). Teodoro de Mopsuestia insiste más bien en la incorruptibilidad recuperada por el bautismo: "Desde que subiste del bautismo, llevas una vestidura resplandeciente, símbolo del mundo luminoso, del género de vida a que has pasado en figura. Cuando recibas realmente la resurrección y te revistas de inmortalidad e incorruptibilidad, ya no tendrás necesidad de tales vestiduras" (XIV, 26).

Esta gloria es participación de la gloria de Cristo transfigurado, cuyas vestiduras —dice el Evangelio— "eran blancas como la nieve" (*Mt.*, 17, 2)[27]. "El bautizado es puro, porque las vestiduras de Cristo eran blancas como la nieve, cuando manifestaba la gloria de su resurrección. Pues quien recibe el perdón de su pecado queda blanco como la nieve" (Ambrosio, *De Myst.*, 34; Botte, 118). San Gregorio de Nisa, por su parte, presenta al bautizado llevando sobre sí "la túnica del Señor, resplandeciente como el sol, la misma que lo revestía de pureza e incorruptibilidad, cuando subió al Monte de la Transfiguración" (XLIV, 1005 C. Cfr. también XLIV, 764 D).

Otra serie de textos ve en las túnicas blancas la restauración de la integridad primitiva en que había sido creado el primer Adán. De este modo, la imposición de las túnicas se pone en relación con la simbólica paradisíaca que hemos encontrado a propósito de la deposición de las viejas vestiduras, símbolo de las túnicas de piel con que fue revestido el hombre a raíz del pecado. Las túnicas blancas simbolizan, pues, la recuperación de la vestidura de luz que poseía el hombre antes de la caída. La relación entre las túnicas del bautismo y el estado paradisíaco anterior al pecado se refleja en el siguiente pasaje, donde Gre-

gorio de Nisa habla del bautismo: "Tú nos arrojaste del paraíso, y ahora nos has readmitido; nos has despojado de las hojas de higuera, ese sucio indumento, y nos has revestido con una túnica gloriosa" (XLVI, 600 A). El mismo Gregorio alude en otro pasaje a cómo el hijo pródigo recibió la túnica de manos de su padre, "no otra túnica, sino la primera, la que había perdido por la desobediencia" (XLIV, 1143 B. Cfr. XLIV, 1005 D).

En todos estos pasajes late la idea de que Adán, antes de ser revestido con la túnica de piel, había sido despojado de otra vestidura, puesto que se encontró desnudo. Así lo señala atinadamente Erik Peterson: "Adán y Eva, despojados a consecuencia de la caída, se dieron cuenta de que estaban desnudos. Lo cual quiere decir que antes estaban vestidos. Y es que, según la tradición cristiana, la gracia sobrenatural cubre al hombre como una vestidura" [28]. La vestidura paradisíaca representa, según esto, el estado espiritual en que fue creado el hombre y que luego perdió por el pecado. Las túnicas del bautismo simbolizan el retorno a tal estado. Gregorio de Nisa insiste en esta idea de la vestidura de gloria perdida por el pecado de Adán: "Como si Adán viviera todavía en cada uno de nosotros, vemos nuestra naturaleza envuelta en estas túnicas de piel y en las hojas caducas de la vida terrena que, al despojarnos de nuestras vestiduras de luz, nos cosimos a nosotros mismos, revistiéndonos de las vanidades, los honores, las breves satisfacciones de la carne, en lugar de nuestras vestiduras divinas" (XLIV, 1184 B - C).

Tales expresiones están montadas sobre toda una doctrina acerca de la significación religiosa del vestido, cuyos orígenes se han de buscar —según indicábamos anteriormente— en ciertas creencias arcaicas: "Es una concepción corriente entre los primitivos —explica A. Lods— que los vestidos poseen una aptitud particular para impregnarse de las fuerzas espirituales del medio en que se encuentran. Pueden, por

tanto, introducir efluvios hostiles en el recinto sagrado y luego, al salir del santuario, llevar partículas del fluido divino al ambiente profano"[29]. La pérdida de la vestidura de gloria en Adán aparece, pues, como una des-sacralización, una reducción al estado profano, y corresponde a la expulsión del paraíso, que es el bosque sagrado, la morada de Dios, y a la entrada en el mísero ambiente profano. Gregorio emplea la expresión precisa: "despojar de las vestiduras sagradas". "La envidia del demonio nos apartó del árbol de la vida y nos despojó de las vestiduras sagradas para vestirnos de vergonzosas hojas de higuera" (XLIV, 409 B). La imposición de la túnica bautismal simboliza el retorno al Parasíso en cuanto mundo sagrado.

Hay que notar que en la Escritura es precisamente el blanco el color de las vestiduras sagradas[30]. En el Antiguo Testamento los sacerdotes llevaban vestiduras de lino blanco (*Ex.*, 39, 25). El *Apocalipsis* de San Juan presenta asimismo vestidos de túnicas blancas a los veinticuatro ancianos que celebran la liturgia celestial y representan a los ángeles (*Apoc.*, 4, 1). Las vestiduras blancas de Cristo en la Transfiguración son, según Harald Riesenfeld, una alusión a la vestidura blanca del sumo sacerdote en la fiesta de la Expiación[31]. Las túnicas blancas de los bautizados podrían también aludir a este tema, si bien no parecen aludir al "sacerdocio" del cristiano[32].

Por último, las vestiduras blancas tienen un significado escatológico. De modo especial, representan la gloria de que son revestidos los mártires después de su muerte. Ya en el *Apocalipsis* los que triunfaron del demonio por el martirio visten de blanco (*Apoc.*, 3, 5, 18). Y en la visión de Perpetua los mártires que la precedieron en el Paraíso visten también de blanco (*Passio Perp.*, 4). La relación con las túnicas bautismales parece evidente. No es ésta, en efecto, la primera vez que constatamos la correspondencia entre las representaciones sacramentarias y las escatológicas. Carl-Martin Edsman lo ha puesto de relieve en el caso

concreto de la *Passio Perpetuae* [33]. Y en el Apocalipsis la liturgia celeste de los mártires está descrita en términos tomados de la liturgia visible. Así se explica la dificultad de distinguir, en los monumentos antiguos, si se trata de temas escatológicos o sacramentarios.

En concreto, las vestiduras blancas son para Tertuliano símbolo de la resurrección del cuerpo. En el *De resurrectione carnis*, comentando el texto de *Apoc.*, 14, 4, que él une con 7, 13, escribe: "Tenemos en la Escritura una alusión a las vestiduras como símbolo de la esperanza de la carne: se trata de quienes no han manchado su vestido con mujeres, es decir, de los vírgenes. Por ello, estarán vestidos de blanco, o sea, de la gloria de una carne virgen. El simbolismo nos proporciona, según esto, un argumento en favor de la resurrección corporal" (27; PL, II, 834 A-B). Tal idea se relaciona con la creencia, muy extendida en el siglo II, de que mártires y vírgenes resucitan inmediatamente después de su muerte y son glorificados corporalmente, sin esperar la resurrección general. Más tarde la Iglesia definirá que esta creencia sólo es absolutamente cierta por lo que se refiere a la Madre de Dios: es el dogma de la Asunción.

Podemos observar que los diversos aspectos de la simbólica de las vestiduras blancas no son incoherentes, sino que se ordenan en un conjunto orgánico. Se refieren, en primer lugar, a Adán, significando su estado paradisíaco anterior a la caída. Y, consiguientemente, están en relación con Cristo, que viene a restaurar la gracia perdida por Adán. En el bautismo expresan la configuración con la gracia de Cristo. Son, además, prefiguración de la gloria futura, anticipada en la vida presente. En esta simbólica, por tanto, se expresa toda una teología: la teología del Nuevo Adán. Cosa que puede afirmarse también de los demás ritos estudiados hasta aquí. Tenemos así un primer aspecto de la teología bíblica de los sacramentos, que podríamos llamar teología adámica. En las páginas que siguen irán apareciendo otros.

CAPITULO III

LA SPHRAGIS

Las ceremonias del bautismo comprendían un rito del que no hemos hablado hasta ahora, porque, a causa de su particular importancia, merece un estudio especial. Se trata de la *sphragis*, es decir, la imposición de la señal de la cruz sobre la frente del candidato al bautismo [1]. El rito es de tradición antiquísima. San Basilio lo cita, junto con la oración *ad orientem*, entre las tradiciones que se remontan a los Apóstoles, "que nos ha enseñado a marcar con la señal de la cruz a los que ponen su esperanza en el nombre del Señor" (*De Spir. Sanct.*, 27; Pruche, 233). El momento en que tenía lugar varía según los rituales. A veces lo encontramos unido a la inscripción, ya al comienzo del catecumenado; tal es el caso del Pseudo-Dionisio (396 A-400 D). Teodoro de Mopsuestia lo coloca entre la renuncia a Satanás y el bautismo (XIII, 17-18). Parece, sin embargo, que de ordinario era conferido después del bautismo. Así lo atestiguan Cirilo de Jerusalén y Ambrosio, quienes lo asocian a la unción crismal y lo explican con ocasión de ésta. Por lo demás, la *sphragis* podía repetirse a lo largo de la iniciación, como sucede en la liturgia romana actual.

La importancia del rito aparece en el hecho de que sirve a menudo para designar el bautismo como tal.

Este, en efecto, suele ser llamado *sphragis*[2], denominación que figura en ciertas listas de nombres del bautismo que nos han conservado los Padres; por ejemplo, Cirilo de Jerusalén: "Gran cosa es el bautismo: redención de cautivos, remisión de los pecados, muerte de la culpa, regeneración del alma, vestidura de luz, santo sello (σφραγίς) indisoluble, vehículo que lleva al cielo, delicias del Paraíso, prenda del reino, gracia de la adopción" (XXXIII, 360 A). Gregorio de Nacianzo nos ofrece una lista análoga: "El bautismo es participación en el Logos, destrucción del pecado, vehículo que lleva a Dios, llave del reino de los cielos, vestidura de incorruptibilidad, baño de regeneración, sello (σφραγίς)" (XXXVI, 361 C). Pueden observarse los numerosos puntos de contacto de ambas listas.

* * *

El término *sphragis* designaba en la antigüedad tanto el objeto que servía para marcar como la marca producida por tal objeto. Así se aplicaba este nombre a los sellos que se utilizaban para imprimir una marca sobre cera. Tales sellos eran a menudo piedras preciosas engarzadas en un anillo. Clemente de Alejandría recomienda a los cristianos que elijan para sellos (*sphragides*) una paloma, un pez o un navío con las velas desplegadas, pero no figuras mitológicas o espadas (*Ped.*, III, 11; Staehlin, 270). Estos sellos servían en particular para sellar los documentos oficiales, los testamentos. Por eso, san Pablo puede decir simbólicamente de los Corintios que "son el sello de su apostolado en el Señor" (*1 Cor.*, 9, 2), es decir, la señal de autenticidad de su apostolado[3].

Pero, más en particular —y con esto entramos en la simbólica bautismal—, se llamaba *sphragis* a la marca con que un propietario distinguía los objetos de su pertenencia. En este sentido, la *sphragis* abarca varias categorías que nos interesan aquí de modo espe-

cial: *sphragis* se llamaba la marca que los pastores imprimían con un hierro candente a los animales de sus rebaños para poder distinguirlos; por otra parte, era costumbre en el ejército romano marcar a los reclutas, en el momento de su alistamiento, con un tatuaje, llamado *signaculum*, que consistía en un anagrama del nombre del general, grabado en la mano o en el antebrazo [4]. Esta diversidad de aplicaciones servirá a los Padres de la Iglesia para dar diferentes significados a la *sphragis* bautismal. La señal de la cruz con que se marca en la frente al candidato al bautismo indica que en lo sucesivo pertenece a Cristo, es decir, al rebaño de Cristo o al ejército de Cristo. Estas diversas interpretaciones se refieren a diversos temas del bautismo.

El tema del rebaño está en relación con la idea —fundamental para el bautismo— del Buen Pastor que conoce a sus ovejas y las defiende de los malos pastores. Por la recepción de la *sphragis*, el catecúmeno es incorporado al rebaño del Buen Pastor: "Acercaos —dice Cirilo de Jerusalén a los candidatos— a recibir el sello sacramental (μυστικὴ σφραγίς), para que seáis reconocidos por el dueño. Formad parte del santo e inteligente rebaño de Cristo, para que seáis colocados a su derecha" (XXXIII, 372 B) [5]. Tenemos aquí un primer aspecto de la *sphragis*: ésta permite al Señor reconocer a los suyos como el pastor a sus ovejas. Igualmente Teodoro de Mopsuestia: "Esta marca con que estás ahora señalado significa que has sido distinguido como oveja de Cristo. Porque una oveja recibe, al momento de la compra, la marca por la que se sabe a qué dueño pertenece; así pace en los mismos pastos y se cobija en el mismo redil que las que llevan la misma marca, indicando que todas pertenecen al mismo dueño" (XIII, 17). Teodoro subraya con esto la incorporación a la única Iglesia. La *consignatio* representa la agregación a la comunidad cristiana. En Antioquía, el Pseudo-Dionisio pondrá de relieve este mismo aspecto: "Por esta señal..., el catecúme-

no es recibido en la comunión de los que han merecido la deificación y constituyen la asamblea de los santos" (400 D).

La *sphragis*, además de marca de pertenencia, lo es de protección. Gregorio de Nacianzo une ambas ideas. La *sphragis* es "garantía de conservación y señal de pertenencia" (XXXVI, 364 A). Más adelante explica con mayor detalle: "Si te armas de la *sphragis*, marcando tu alma y tu cuerpo con la unción (χρῖσμα) y con el Espíritu, ¿qué te podrá suceder? Ahí tienes, incluso en esta vida, la mayor seguridad posible. La oveja marcada (ἐσφραγισμένον) no es fácilmente robada con engaño; la que no lleva marca está a merced de los ladrones. Y después de esta vida podrás morir en paz, sin temor a ser despojado por Dios de los auxilios que te dio para tu salvación" (XXXVI, 377 A). La σφραγίς, marca que permite al dueño distinguir a los suyos, es garantía de salvación.

Dídimo el Ciego emplea el mismo lenguaje: "En muchas cosas, pero sobre todo en lo que se refiere al santo bautismo, la Escritura parece mencionar sólo al Espíritu Santo —sin duda, a causa de su identidad de esencia y acción con el Padre y el Hijo— y a su marca saludable con que fuimos señalados, siendo restaurados en nuestra imagen primera. En efecto, la oveja no marcada (ἀσφράγιστον) es presa fácil de los lobos, al no tener la ayuda de la σφραγίς y no ser reconocida como las otras por el Buen Pastor, ya que ella tampoco conoce al Pastor del Universo" (XXXIX, 717 B). También aquí la σφραγίς es garantía de la protección del Pastor a la vez que marca de pertenencia. Vemos, además, aparecer una idea nueva: la relación de la σφραγίς con el εἰκών. La *sphragis* imprime en el alma la imagen, la semejanza de Dios, según la cual el hombre fue creado en el principio [6].

Gregorio de Nisa, por su parte, en el *De Baptismo*, exhortando a los *procrastinantes* a bautizarse, escribe: "No sé si los ángeles recibirán, una vez separada del cuerpo, al alma que no ha sido iluminada y adornada

por la gracia de la regeneración. ¿Cómo podrían hacerlo, si no está marcada (ἀσφραγίστον) ni lleva signo alguno de propiedad? Probablemente, vagará por los aires, errante, sin que nadie acuda en su busca, ya que no tiene propietario. Buscará el reposo sin encontrarlo, llorando en vano y arrepintiéndose inútilmente" (XLVI, 424 C). Este pasaje atestigua la supervivencia de concepciones antiguas sobre el más allá en los autores cristianos. La concepción del aire como lugar de las almas que no son capaces de elevarse hasta las esferas celestes procede, en efecto, de los autores paganos. Aparece también en Orígenes: "Las almas viles y encadenadas por sus pecados a la tierra son empujadas y arrolladas hacia abajo, sin que puedan siquiera tomar aliento: unas hacia las tumbas, donde se aparecen los fantasmas de almas semejantes a sombras; otras, simplemente, hacia la superficie de la tierra" (*Contr. Cels.*, VII, 5)[7].

* * *

La *sphragis*, además de signo de agregación al rebaño de Cristo, es marca de alistamiento en su ejército. Con lo cual pasamos a otro tema: Cristo no es ya el Pastor, sino el Rey que invita a los hombres a encuadrarse en su ejército. Al comienzo de las ceremonias del bautismo, los candidatos, dando su nombre, respondieron a tal invitación y se alistaron: "Han tenido lugar —escribe Cirilo de Jerusalén— la inscripción del nombre y la invitación a entrar en la lucha" (XXXIII, 333 A). La *consignatio* designará la incorporación al servicio del rey. Teodoro de Mopsuestia relaciona esta simbólica con la del rebaño: "Esta marca que has recibido es la señal de que has sido ya distinguido como oveja de Cristo, como soldado del Rey del Cielo... El soldado que, a causa de su estatura y dotes físicas, parece digno de ser elegido para el servicio del imperio, recibe en la mano una marca que

indica a qué rey sirve; así tú ahora, por haber sido elegido para el reino del cielo, llevas visible la marca que te distingue como soldado del rey del cielo" (XIII, 17).

Cirilo de Jerusalén precisa el sentido de semejante alistamiento: "Igual que quien se dispone a emprender una campaña examina la edad y salud de los reclutas, así el Señor, al alistar a las almas, examina sus voluntades. A quien esconde una hipocresía, le rechaza como inepto para el combate espiritual; a quien encuentra digno, le otorga inmediatamente su gracia. El no arroja las cosas santas a los perros, sino que, cuando encuentra una conciencia recta, le imprime su *sphragis* saludable y maravillosa, que los demonios temen y los ángeles reconocen, de modo que aquéllos huyen y éstos la acompañan como a una amiga. Por tanto, quienes reciben esta *sphragis* saludable deben poseer una voluntad adecuada" (XXXIII, 373 A).

El carácter militar de la *sphragis* es aún más evidente en otra catequesis: "Cada uno de nosotros va a comparecer delante de Dios, en presencia de los innumerables ejércitos de los ángeles. El Espíritu Santo marcará vuestras almas. Vais a alistaros (στρατολογεῖσθαι) en el ejército del gran rey" (XXXIII, 428 A). Y en San Juan Crisóstomo leemos: "Como la *sphragis* es impresa en los soldados, así el Espíritu Santo en los creyentes" (LXI, 418). Volvemos a encontrar este simbolismo en otro pasaje de Cirilo de Jerusalén, pero aplicado no al carácter sacramental, sino a la señal de la cruz sobre la frente del candidato: "Después de mi combate en la cruz, concedo a mis soldados que lleven en la frente la *sphragis real*" (XXXIII, 736 A).

Quisiéramos hacer notar de paso que esta concepción del bautismo como alistamiento al servicio de Cristo (sancionado por la *sphragis*, sello de la aceptación por parte de Cristo) es un tema familiar en la antigüedad cristiana. De él se han ocupado Harnack en *Militia Christi* y Doelger en *Sacramentum militiae* (Ant. und Ch., II, 4). El alistamiento comprendía la

imposición de la *sphragis*, la inscripción en el registro y el juramento. Con la ayuda de tales imágenes, resultaba fácil comentar las ceremonias del bautismo. Así para los autores latinos, y para Tertuliano en particular, la palabra *sacramentum* está en relación directa con el juramento militar y subraya el aspecto de alistamiento al servicio de Cristo [8]. Este vocabulario militar se remonta ya a San Pablo, quien habla de la armadura del cristiano y de sus combates. En concreto, es frecuente la comparación del nuevo cristiano con un joven recluta. Así, por ejemplo, Gregorio de Nisa: "Quien acaba de recibir el baño de regeneración es semejante a un joven soldado recién encuadrado en el número de los atletas, pero que no ha dado todavía pruebas de su valor militar" (XLVI, 429 C).

* * *

Hemos podido observar en las páginas precedentes que uno de los rasgos en que más insisten los Padres de la Iglesia, a propósito de la *sphragis*, es su virtud de hacer al cristiano temible a los demonios. Con esto volvemos al aspecto central del bautismo y de la vida cristiana en general durante los primeros siglos. Si, según hemos visto, el bautismo era considerado desde el principio como lucha contra el demonio, la imposición de la cruz aparece como una forma de esa lucha. Igualmente, el uso de la señal de la cruz en la vida cristiana viene a ser expresión de que ésta sigue siendo una lucha contra el demonio, el cual fue ya vencido por el bautismo. Marcado con la señal de la cruz, el bautizado ya no le pertenece. En adelante, le bastará hacer esta señal para rechazar sus ataques y ahuyentarlo [9].

Entramos así en un nuevo aspecto del simbolismo de la *sphragis*. Hemos dicho que ésta, en el uso profano, servía para marcar las ovejas y los soldados. Pero hemos pasado por alto un tercer uso: el de mar-

car a los esclavos. De tal práctica tenemos testimonios por lo que se refiere a Oriente. Los esclavos recibían una marca indeleble de pertenencia, en forma de tatuaje, que se hacía en la frente a diferencia de la de los soldados. En Occidente parece que sólo eran marcados los esclavos fugitivos. No obstante, san Ambrosio escribe: "Los esclavos son marcados con la señal de su dueño (XVI, 437). Tal marca se llamaba *sphragis* o *stigma,* y su impresión, *estigmatización* [10].

Conviene añadir —y esto es lo que más nos interesa— que la *sphragis* no indicaba solamente la pertenencia de un esclavo a un propietario temporal, sino también a veces la pertenencia de un fiel a una divinidad determinada. Prudencio refiere que, en el culto dionisíaco, para la consagración del fiel se utilizaban agujas enrojecidas al fuego, con las que se le practicaba la *sphragis* (*Perist.,* X, 1077). Herodoto habla de un sacerdote de Hércules que, habiéndose consagrado a su dios, llevaba sobre sí los στίγματα, los santos estigmas, de modo que nadie podía tocarlo (II, 113) [11]. Esto aclara el pasaje de *Gál.,* 6, 17: "Que nadie me importune en adelante, pues llevo en mi cuerpo los estigmas (στίγματα) de Jesús" [12].

Pero no es necesario recurrir a analogías con el mundo griego para interpretar este aspecto de la *sphragis.* La imposición por Dios de una marca que hace a un ser inviolable es, en efecto, bíblica. El primer ejemplo que encontramos es el de Caín, a quien Dios impone una marca, para que nadie le mate (*Gén.,* 4, 15) [13]. Esta marca es un signo de protección, la afirmación de que Dios protege al hombre pecador. Ezequiel habla de la marca de Dios que llevan en la frente los miembros del Israel futuro (9, 4). Tenemos así una primera tipología de la *sphragis.* Y es curioso que la marca sea una T. Por su parte, el Nuevo Testamento nos muestra, en el *Apocalipsis,* a los santos señalados con la marca del Cordero (7, 4) [14]. Y esta marca es probablemente una cruz, es decir, la T. Teniendo en cuenta que el *Apocalipsis* está lleno de reminiscencias

bautismales, podríamos ver en esa marca una alusión a la *sphragis* de la liturgia de iniciación.

Sea como quiera, es evidente el sentido que, en esta línea, tomará la *sphragis* bautismal: indicará el carácter inviolable del cristiano [15]. Lo cual está en relación directa con la señal de la cruz. Precisamente por su cruz, Cristo despojó a los principados y potestades, quedando así vencidas para siempre. Por su bautismo el cristiano participa de esta victoria de Cristo: las potencias del mal ya no tendrán poder alguno sobre él. Basta, por tanto, que haga la señal de la cruz para recordar a esas potencias su derrota y así ahuyentarlas. Es lo que ocurre, ante todo, en el rito bautismal, como explica Cirilo de Jerusalén: "La invocación de la gracia, al marcar tu alma con su sello (*sphragis*), impide que seas absorbido por el demonio" (XXXIII, 441 C). El catecúmeno puede sin temor enfrentarse con el demonio en el combate supremo del bautismo y descender a las aguas de la muerte, porque está marcado con la *sphragis*. "El Señor no arroja las cosas santas a los perros —dice Cirilo en otro pasaje—, sino que, cuando encuentra una conciencia recta, le imprime su *sphragis* saludable y maravillosa, que los demonios temen" (XXXIII, 373 A).

Pero, al hablar de la *sphragis*, Cirilo no se refiere solamente a la imposición de la señal de la cruz en el bautismo, sino también a la costumbre que tenían los cristianos de signarse en la frente con la señal de la cruz en todas las circunstancias de la vida: "No nos avergoncemos de la cruz de Cristo; mas, aunque alguno la disimule, lleva tú su señal públicamente en la frente (σφραγίζου), para que los demonios, al ver el signo real, se alejen temblando. Haz esta señal (σημεῖον) cuando comas y bebas, cuando estés sentado o acostado, cuando te levantes, cuando hables; en una palabra, en toda ocasión" (XXXIII, 472 B). Y más adelante insiste en la misma idea: "No nos avergoncemos de confesar al crucificado. Hagamos sin titubear la señal de la cruz (σφραγὶς τοῦ σταυροῦ) en nuestra fren-

te con los dedos, y ello en cualquier circunstancia: cuando comamos y cuando bebamos, al entrar y al salir, antes de dormirnos, al acostarnos y al levantarnos. En ella tenemos una gran protección (φυλακτήριον)[16], gratuita para los pobres y fácil para los débiles, pues la gracia viene de Dios. Es señal para los fieles y terror para los demonios, ya que en ella El los venció. Por eso, cuando ven la cruz, se acuerdan del crucificado y temen al que les aplastó la cabeza" (XXXIII, 816 B).

A propósito de este valor de la *sphragis*, contamos con dos interesantes testimonios. El primero se encuentra en la *Vida de San Antonio*, precisamente con motivo de la tentación. Algunas personas vienen a visitar a Antonio y, al no permitirles éste entrar en su celda, se ven obligadas a pasar fuera el día y la noche. "Y he aquí que en el interior oyen clamor de muchedumbres, vocerío, lamentos, alaridos: ¡Vete de aquí! ¿Qué tienes que ver tú con el desierto? No resistirás nuestros ataques. Al principio, los de fuera pensaron que se trataba de gentes que luchaban con él. Pero, habiendo mirado por el ojo de la cerradura y no viendo nada, comprendieron que se trataba de demonios y, aterrorizados, llamaron a Antonio. Este, prestándoles más atención que a los demonios, se acercó a la puerta y les pidió que se retirarn: Santiguaos (φραγίσατε ἑαύτους), les dijo, y marchad tranquilos. Y se marcharon, armados con la señal (σημεῖον) de la cruz" (*Vit. Ant.*, 13)[17].

El otro testimonio se encuentra en la vida de Gregorio el Taumaturgo escrita por Gregorio de Nisa. Cuenta éste que un diácono, al llegar por la tarde a una ciudad, quiso bañarse. "Reinaba en aquel lugar un demonio homicida que infestaba las termas. Ejercía su poder maléfico, una vez caída la noche, contra los que allí se acercaban. Por ello los baños estaban desiertos después de la puesta del sol. El diácono se presentó y pidió al guarda que le abriera la puerta. Este le dijo que de cuantos habían osado acercarse a las aguas

a tal hora, ninguno volvió por su pie, sino que todos cayeron en poder del demonio, y muchos imprudentes son ahora víctimas de enfermedades incurables" [18]. Pero el diácono insiste, y el guarda le da la llave. "Apenas se desnudó y entró en el baño, el demonio suscitó múltiples y terribles visiones: fantasmas de todas clases, en una mescolanza de llamas y humo, herían sus ojos con formas de hombres y animales, silbaban en sus oídos, se acercaban a su rostro, giraban en torno a su cuerpo. Mas él, protegiéndose con la *sphragis* e invocando el nombre de Cristo, atravesó sin dificultad la primera estancia". Lo mismo ocurre en la segunda: nuevos fantasmas, nueva señal de la cruz. Finalmente, nuestro diácono, después de bañarse, sale tranquilamente, ante el estupor del guarda (XLVI, 952 A-C).

* * *

Los simbolismos de la *sphragis* que hemos estudiado hasta aquí estaban principalmente en relación con el sentido de la palabra en el mundo helenístico. Pero el siguiente texto de San Cirilo nos orientará por otro camino, indicándonos un nuevo simbolismo y poniéndonos en la pista del verdadero sentido del rito. "Después de la fe —escribe—, recibimos, como Abrahán, la *sphragis* espiritual, siendo circuncidados en el bautismo por el Espíritu Santo" (XXXIII, 513 A). Tenemos aquí un orden de ideas totalmente nuevo: la *sphragis* bautismal es puesta en relación con la circuncisión judía. Igual que ésta era el sello de la alianza con Dios y de la incorporación al Israel antiguo, así el bautismo aparece como el sello de la nueva alianza e incorporación al nuevo Israel [19]. La *sphragis* nos introduce así en la teología de la alianza y, por consiguiente, se establece una relación entre el bautismo y su figura en el Antiguo Testamento.

Lo que da valor a esta interpretación es el conjunto de textos del Nuevo Testamento relacionados con ella [20].

San Pablo alude frecuentemente a la *sphragis*. Por ejemplo, en la *Epístola a los Efesios*: "En El habéis creído y habéis sido marcados con el sello del Espíritu Santo de la promesa" (1, 13). Es de notar el nexo que establece aquí San Pablo entre la fe y la *sphragis* y que recuerda el texto de Cirilo donde se hablaba de Abrahán: el rito bautismal, en el que la *sphragis* viene después de la profesión de fe, para sellarla, reproduce la historia de Abrahán. San Pablo mismo se sirve de la palabra *sphragis* para designar la circuncisión de Abrahán: "Abrahán recibió el signo de la circuncisión como sello (σφραγίς) de la justicia que había obtenido por medio de la fe cuando aún era incircunciso" (*Rom.*, 4, 11). Existe un paralelismo perfecto entre ambos pasajes. Cabe, pues, pensar que, cuando San Pablo habla de la *sphragis* —subsiguiente a la fe— de los cristianos, establece un paralelo entre el bautismo y la circuncisión, que es la *sphragis* de la Antigua Alianza [21].

El uso de la palabra *sphragis* para designar la circuncisión es bastante frecuente. No aparece en la traducción de los Setenta, y es San Pablo —imitado después por los Padres— el primero en emplearla. Eusebio de Cesarea, por no citar más que un ejemplo, escribe: "Abrahán, siendo ya anciano, fue el primero que sufrió en su cuerpo la circuncisión como una especie de marca (σφραγίς) que transmitiría a quienes de él naciesen, como signo de pertenencia a su raza" (*Dem. Ev.*, I, 6; PG, XXII, 49 C). La circuncisión, pues, viene a ser el signo de pertenencia a la raza de Abrahán, al Israel antiguo, y prenda de las promesas que le fueron hechas por la alianza.

Pero la circuncisión era sólo una figura: la verdadera *sphragis* es la de la Nueva Alianza. Así lo sugiere ya San Pablo en un pasaje del que hemos hablado, pero que conviene citar íntegramente: "En cuanto a mí, Dios me libre de gloriarme sino en la *cruz* de Nuestro Señor Jesucristo... Porque en El ni la *circuncisión* es nada ni la *incircuncisión*, sino la *nueva creación*... Que, en adelante, nadie me cree dificultades, pues llevo

en mi cuerpo los estigmas de Jesucristo" (*Gál.*, 6, 14-15). Quizá exista en estos (στίγματα) una alusión a las marcas de los sacerdotes paganos. Pero el conjunto del texto nos permite entrever algo distinto. Lo que Pablo tiene por signo de su dignidad, lo que hace de él un hombre consagrado, no es la circuncisión, sino la cruz de Cristo. El lleva las señales de esta cruz en su propio cuerpo, señales que recibió por primera vez cuando quedó constituido en nueva creatura, es decir, en el bautismo. En el fondo de todo esto se encuentra la *sphragis* bautismal en forma de cruz, opuesta a la antigua circuncisión como signo de alianza[22].

Al mismo contexto bautismal parece aludir un texto del Pseudo-Bernabé: "Diréis quizá que se circuncidaba (al pueblo judío) para poner un sello (σφραγίς) (a la alianza). Pero también los sacerdotes de los ídolos son circuncidados. ¿Pertenecen por ello a la alianza? Sabed que Abrahán, el primero en practicar la circuncisión, la realizó en espíritu, teniendo la mirada puesta en Jesús, pues él había comprendido la enseñanza contenida en tres letras. La Escritura dice que circuncidó a los hombres de su casa en número de 318. Ahora bien, 18 se escribe con una iota, que vale diez, y una eta, que vale ocho. Y como la cruz en forma de T debía significar la gracia, se añade 300 (=T). Las dos letras juntas quieren decir Jesús" (IX, 6-8). Dejando a un lado el valor de la interpretación, es curioso que Bernabé vea en la circuncisión el signo T, que se imprimía al bautizado en la frente, y el anagrama del nombre de Jesús IH. Ya hemos visto que algunos cristianos se tatuaban con este signo.

A través de todos estos textos entrevemos el paralelismo entre la circuncisión y la *sphragis*. Asterio de Amasea escribe: "¿Por qué la circuncisión tenía lugar el octavo día? Porque durante los siete primeros el niño iba envuelto en pañales, pero el octavo, libre de éstos, recibía la circuncisión, signo de sello (σφραγίς) de la fe de Abrahán. Lo cual es figura de que también nosotros, tras haber soportado la semana de la vida, es

decir, las cadenas del pecado, deberemos romperlas al fin de los tiempos y, circuncidados de la muerte por la resurrección, como en el octavo día, abrazar la vida de los ángeles. Se pretendía enseñar a los cristianos, desde antes de los pañales, a marcar a los niños con el sello (σφραγίς) mediante el bautismo en la circuncisión de Cristo, como dice san Pablo: En El fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha por mano de hombre, sepultados con El en el bautismo, como en la circuncisión de Cristo (*Col.*, 2, 11-12)" (*Ho. Ps.*, VI; PG, XL, 445 A)[23].

Como se ve, la comparación de la circuncisión con la *sphragis* es sólo un aspecto de un tema más general: la circuncisión como figura del bautismo. En concreto, es frecuente el paralelo entre la circuncisión al octavo día y el bautismo como participación en la resurrección de Cristo al día siguiente del sábado, es decir, al octavo día. Bajo este aspecto, entre otros, veían los Padres de la Iglesia el octavo día figurado en el Antiguo Testamento. Ya Justino escribe: "El precepto de la circuncisión, que manda circuncidar a los niños al octavo día, es tipo de la verdadera circuncisión que os circuncida del error y del pecado por aquél que resucitó de entre los muertos el primer día de la semana, Jesucristo Nuestro Señor. Porque el primer día de la semana es también el octavo" (*Dial.*, XLI, 4)[24].

Hay otro aspecto de la *sphragis* que puede aclararse también comparándola con la circuncisión. En San Pablo observamos que existe una relación entre la *sphragis* y el Espíritu Santo (*Ef.*, 1, 13), pero sin que el carácter sacramental de la *sphragis* aparezca con claridad. La misma relación se encuentra en los Padres, y por cierto en un contexto explícitamente cultual. Cirilo de Jerusalén recuerda a los bautizados "cómo les fue impreso el sello (σφραγίς) de la comunión del Espíritu Santo" (XXXIII, 1056 B). El tema de la *sphragis* presenta, pues, una doble perspectiva: por una parte, en cuanto impresión de la señal de la cruz, está en relación con Cristo crucificado[25]; por otra, con el Espíritu

Santo. San Ambrosio alude a esta pluralidad de aspectos: "Dondequiera que estén el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, una es la operación, una la santificación. Sin embargo, algunas cosas parecen especiales. ¿Cómo? Dios te ha ungido, el Señor te ha marcado con el sello y ha puesto al Espíritu Santo en tu corazón. Has recibido, pues, al Espíritu Santo en tu corazón. Pero no sólo esto. Porque, como el Espíritu Santo está en tu corazón, así Cristo está en tu corazón. Tienes a Cristo, que dice en el Cántico: Ponme como un sello (*signaculum*) en tu corazón. Cristo te ha marcado con un sello: ¿Cómo? Porque has sido marcado con la forma de la cruz de su pasión. Has recibido el sello a semejanza suya" (*De Sacr.*, VI, 5-7; Botte, 99).

Esta pluralidad de referencias a la *sphragis* es, sin duda, expresión de que en el rito convergen varias tradiciones. La interpretación cristológica está relacionada con la señal de la cruz, que se halla en relación a su vez con el tema bíblico de la marca impresa en la frente, la cual hace inviolable al que la lleva. La interpretación paulina ha de relacionarse, sin duda, con el tema de la circuncisión, es decir, con el signo de la nueva alianza. Es, en efecto, corriente el tema de que la segunda alianza no es sellada por un sello carnal, sino por un sello espiritual; no por una marca en la carne, sino mediante una transformación operada por el Espíritu. Esto explicaría que sea menos clara la referencia ritual cuando se trata del punto de vista paulino, e igualmente que la *sphragis* ritual haya podido ser utilizada tanto en el sentido de una configuración con la muerte de Cristo como en el sentido de la efusión del Espíritu.

Pero lo que más nos interesa, por tratarse del aspecto fundamental de este segundo simbolismo, es la relación entre la circuncisión y el bautismo como sellos de la alianza[26]. Tal relación nos aclara uno de los puntos esenciales de la teología del bautismo: el del "carácter" bautismal. La circuncisión es, en efecto, el signo de la alianza. Ahora bien, la nota esencial de la alianza con-

siste en ser una acción del amor de Dios por la que El se compromete a disponer de sus bienes en favor de aquel con quien estableció la alianza. La circuncisión es el sello de ese compromiso. Compromiso que, a su vez, se caracteriza por su irrevocabilidad; es decir, por muchas que sean las infidelidades del hombre, podrán excluirle del beneficio de la promesa, pero no hacer que la promesa sea revocada. Esta constituye un orden estable, definitivo, al que el hombre podrá siempre recurrir.

Si repasamos ahora los rasgos con que los Padres definen la *sphragis* bautismal, descubriremos que hay uno de gran importancia, del que hemos prescindido hasta aquí: su carácter indeleble. En Cirilo de Jerusalén encontramos la expresión "*sphragis* santa e indeleble" (XXXIII, 359 A). Y en otro lugar: "Que Dios os conceda el sello imborrable del Espíritu Santo para la vida eterna" (XXXIII, 365 A). Lo cual se suele interpretar, según la concepción helenista, como un sello indeleble impreso en el alma. Pero esta imagen resulta demasiado material. De hecho, la indelebilidad del carácter bautismal se apoya en el compromiso irrevocable de Dios. La *sphragis* del bautismo significa, por tanto, un compromiso de Dios con respecto al bautizado, por el cual Dios le concede un derecho irrevocable a los bienes de la gracia. El bautizado podrá sustraerse al beneficio de este derecho, pero no podrá hacer que tal derecho sea revocado.

Como se ve, aquí se encuentra en germen toda la teología del carácter sacramental, tal como la precisó San Agustín contra los donatistas, condenando la reiteración del bautismo. Este se confiere irrevocablemente. Por el pecado el hombre puede perder sus beneficios, pero queda algo, que se llama carácter, cuyo fundamento es el compromiso irrevocable del amor de Dios, sellado oficialmente mediante la *sphragis* bautismal. Ya antes de Agustín, Basilio había propuesto esta doctrina: "Si bien el Espíritu Santo no se une a los indignos, parece, sin embargo, seguir presente de algún modo en

quienes fueron un día marcados con el sello (σφραγίς), esperando que se conviertan y se salven. Sólo con la muerte será El arrancado al alma que profanó su gracia" (XXXII, 141 D).

* * *

Hemos procurado mostrar toda la riqueza de la doctrina de la *sphragis,* en cuanto rito particular y en cuanto aspecto del bautismo. Queda bien claro, en efecto, que el sello de la alianza es el bautismo. Cirilo lo expresa en una breve fórmula: "Quien no recibiere la *sphragis* por el bautismo, no entrará en el reino de los cielos" (XXXII, 432 A). La diversidad de ritos está destinada a ilustrar de manera visible la riqueza de los efectos operados en el bautismo propiamente dicho: las vestiduras blancas aluden a la incorruptibilidad restaurada; la inmersión, a la destrucción del hombre pecador; la *sphragis,* a la nueva alianza. Por eso, interesa buscar su significado. Ahora bien, la *sphragis* muestra de modo característico que este significado de los sacramentos ha de buscarse en sus figuras del Antiguo Testamento. Es toda una tipología bíblica en la que se entroncan numerosas acomodaciones helenísticas, ricas en contenido, sí, pero que siempre deben referirse a sus raíces en la Escritura.

CAPITULO IV

LAS FIGURAS DEL BAUTISMO: LA CREACION Y EL DILUVIO

Al explicar el simbolismo del rito bautismal de inmersión y emersión, hemos prescindido intencionadamente de una materia que en las catequesis patrísticas ocupa el mayor espacio: las figuras del rito en el Antiguo Testamento. Muy pronto comienzan a ser enumeradas. La enumeración más antigua aparece en el *De Baptismo* de Tertuliano, reproducida a su vez y desarrollada por Dídimo de Alejandría (XXXIX, 693). Cirilo de Jerusalén ofrece otra, no en las *Catequesis mistagógicas,* sino en la catequesis sobre el bautismo (XXXIII, 433). Ambrosio, por el contrario, consagra a estas figuras una parte de sus catequesis mistagógicas (*De Sacr.,* I, 11-24; Botte, 57-61; *De Myst.,* 8-27; Botte, 110-116). La única excepción son las catequesis sirias de Teodoro de Mopsuestia y del Pseudo-Dionisio: la escuela antioquena era, como hemos dicho, hostil a la tipología.

La sorprendente semejanza de tales enumeraciones prueba que nos hallamos ante una enseñanza común que se remonta a los primeros orígenes de la Iglesia. En efecto, aunque las listas son más tardías, las figuras se encuentran ya en los escritos del Nuevo Testamento y en los primeros autores eclesiásticos: el paso del

Mar Rojo y el diluvio son mencionados, el uno en la *Primera Epístola a los Corintios* (10, 1-5), y el otro en la *Primera Epístola de Pedro* (3, 19-21)[1]; la roca de Horeb es para San Juan figura del bautismo (*Jn.*, 7, 38); Bernabé, Justino e Ireneo mencionan estos temas y conocen otros, como el agua de Marra y el baño de Naamán. Las lecturas de la liturgia del Sábado Santo, preparatorias para el bautismo, se hacen eco de la enseñanza tradicional[2].

En el pensamiento de los Padres, las figuras del Antiguo Testamento no son simples ilustraciones, sino que van destinadas, ante todo, a "autorizar" el bautismo, demostrando que había sido anunciado por toda una tradición: son, en una palabra, *testimonia* (Ambrosio, *De Myst.*, 9-12; Botte, 110-111). Su finalidad es primordialmente explicativa. Tal interpretación conserva, en sustancia, todo su valor. En efecto, si queremos comprender el verdadero sentido del bautismo, es evidente que habremos de recurrir al Antiguo Testamento. Por una parte, en cuanto a su significado fundamental, el bautismo —como señala atinadamente Oscar Cullmann— se halla en la línea de las grandes obras de creación y liberación realizadas por Dios en el Antiguo Testamento. Por otra, al haber nacido en Israel, debe ser interpretado, en cuanto a los elementos materiales que utiliza como símbolo, según lo que éstos significaban para los antiguos judíos. Ha de explicarse, por tanto, en el ámbito de una simbólica judía[3].

Al estudiar estas figuras, podríamos ir considerando los diversos simbolismos que presentan. Pero, en realidad, tales simbolismos se reducen a un doble aspecto, que se repite en cada una de ellas. El agua es, por una parte, principio de destrucción: instrumento del juicio que destruye al mundo pecador; y, por otra, es principio de creación: medio vivificante en que nace la nueva criatura. Así, pues, seguiremos simplemente el orden de nuestras catequesis, o sea, el histórico.

* * *

La primera figura del bautismo que nos sale al paso en las más antiguas catequesis es la de las aguas primitivas. A primera vista, la comparación podría parecer sorprendente y artificiosa. Pero debemos procurar descubrir, tras las semejanzas "ilustrativas" inherentes a las imágenes [4], las analogías teológicas que constituyen propiamente la tipología. Esta analogía teológica es evidente. Los profetas anunciaron que Dios, al fin de los tiempos, suscitaría una nueva creación: idea que ocupa un lugar destacado en Isaías. Se ha observado incluso que la palabra "crear", *bará*, se emplea inicialmente para designar esta creación futura [5]. Nos hallamos, pues, ante una tipología escatológica donde la creación primera viene a ser figura de la nueva creación que tendrá lugar al fin de los tiempos.

Pero el Nuevo Testamento nos presenta esta nueva creación como realizada ya en Cristo. La Encarnación es la creación del nuevo universo, creación que continúa en la historia presente y se realiza en el bautismo [6]. Este es verdaderamente nueva creación, "regeneración", según la expresión del *Evangelio de Juan* (3, 5). Pablo llama al neobautizado "nueva criatura" (*2 Cor.*, 5, 17). Y esta re-creación tiene lugar en las aguas bautismales (*Jn.*, 3, 5). La analogía entre las aguas primordiales y las aguas bautismales constituye un aspecto del paralelismo, esencialmente bíblico, entre la primera y la segunda creación.

Según esto, Tertuliano se encuentra en la misma línea de la Biblia, cuando, en el *De Baptismo*, al querer justificar el empleo del agua para el bautismo, se apoya ante todo en el relato de la creación del *Génesis*. Aquí el agua presenta dos caracteres que reproducirá el bautismo: es el elemento primordial en que aparece la vida y está santificada por el Espíritu Santo. Tertuliano desarrolla el primer aspecto: "Debes, oh hombre, ante todo venerar la antigüedad de las aguas en cuanto elemento primordial" (*De Bapt.*, 2). La tierra misma surgió de las aguas. "Una vez ordenados los elementos del mundo, cuando llegó el momento de poblarlos, las aguas

primordiales recibieron el mandato de producir vivientes. El agua primitiva engendró la vida, para que nadie se maraville de que en el bautismo las aguas sean capaces de vivificar" (*De Bapt.*, 2).

A este aspecto se añade otro: el hecho de que "el Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas, él que debía re-crear a los bautizados. El Santo era llevado sobre lo que era santo, o mejor, lo que llevaba recibía la santidad del que era llevado. De tal modo, la naturaleza de las aguas, santificada por el Espíritu, recibió a su vez el poder de santificar. Así todas las aguas, por el hecho de su antigua prerrogativa original, se convierten, mediante la invocación de Dios, en el sacramento de la santificación" (*De Bapt.*, 2). Con lo cual se alude a la consagración del agua bautismal, que en el cristianismo primitivo tenía una gran importancia: "Has visto el agua. Pero el agua no cura, si no desciende el Espíritu y la consagra" (Ambrosio, *De Sacr.*, I, 15; Botte, 58).

Dídimo de Alejandría toma directamente el texto de Tertuliano y lo desarrolla: "La indivisible e inefable Trinidad, previendo desde la eternidad la caída de la naturaleza humana, al mismo tiempo que hacía brotar de la nada la sustancia del agua, preparaba a los hombres la curación que se les concedería en las aguas. Por eso, el Espíritu Santo, al ser llevado sobre las aguas, aparece santificándolas desde ese momento y comunicándoles la fecundidad. Lo cual se ha de relacionar —y esto es importante— con el hecho de que, en el momento del bautismo de Jesús, el Espíritu Santo descendió sobre las aguas del Jordán y descansó sobre ellas" (XXXIX, 692 C). Tenemos aquí un paralelismo —y Dídimo señala con razón su importancia— entre la bajada del Espíritu a las aguas primitivas y su bajada al Jordán.

Semejante interpretación no es arbitraria, antes expresa exactamente el significado de la paloma del bautismo: ésta parece recordar, en el sentido literal del texto, al Espíritu de Dios volando "sobre las aguas pri-

mitivas"[7]. Con esto se nos revela todo el sentido de la figura: igual que el Espíritu Santo, volando sobre las aguas primitivas, hizo surgir la creación primera, así el mismo Espíritu, volando sobre las aguas del Jordán, hizo surgir la segunda creación, a la cual nace el bautizado en las aguas consagradas por la epiclesis. La significación cósmica del bautismo se va precisando: es verdaderamente una nueva creación, una reproducción de la creación primera. La tipología adquiere pleno sentido, al expresar realmente la correspondencia entre las dos acciones creadoras de Dios. El simbolismo del agua en el bautismo es su signo sensible. El agua del bautismo contiene una alusión a las aguas primordiales[8].

Así se explica que el tema se repita a menudo. Cirilo de *Jerusalén, por ejemplo, escribe:* "Si quieres saber por qué es por medio del agua, y no de otro elemento, como se da la gracia, lo descubrirás leyendo la Escritura. Gran cosa es el agua: el más hermoso de los cuatro elementos sensibles del cosmos. El cielo es la morada de los ángeles, y los cielos están hechos de agua; la tierra es la patria de los hombres, y también la tierra surgió de las aguas; antes de la creación de las cosas visibles en seis días, el Espíritu de Dios volaba sobre las aguas. El agua es el principio del cosmos; el Jordán, del Evangelio" (XXXIII, 433 A). Nótese que Cirilo, según la cosmología bíblica, sitúa la morada de los ángeles en las aguas superiores.

Pero la exposición más importante es la de San Ambrosio. En el *De Sacramentis,* tras mostrar que el bautismo es una regeneración, es decir, una nueva creación, se pregunta por qué esta regeneración tiene lugar en el agua: "¿Por qué eres sumergido en el agua? Leemos: Que las aguas produzcan seres vivientes (*Gén.,* I, 20). Y los seres vivientes nacieron. Esto tuvo lugar al principio de la creación. A ti, en cambio, el agua debía regenerarte para la gracia, igual que entonces engendró para la vida natural. Imita a ese pez, que re-

cibió una gracia menor" (III, 3; Botte, 72)[9]. Para comprender este pasaje, conviene recordar que el "pez", ἴχθυς, es figura de Cristo y por tanto del cristiano. El origen bautismal de este tema —demostrado por Doelger[10]— es menos conocido. Sin embargo, es evidente en el *De Baptismo* de Tertuliano: "Nosotros somos pececillos (*pisciculi*) según el ἴχθυς, Jesucristo, en quien nacemos, y no vivimos sino permaneciendo en el agua" (*De Bapt.*, 1). El agua bautismal engendra a los *pisciculi*, igual que las aguas primitivas engendraron a los peces[11].

Se habrá observado quizá que en este primer ciclo de figuras las aguas aparecen sólo como elemento creador y no como elemento destructor. Pero esto no es totalmente exacto. Encontramos huellas de este segundo aspecto en las liturgias copta y etiópica de la bendición del agua, donde se alude a que Dios, en el principio, "creó el cielo y la tierra y encadenó al mar"[12]. Tenemos aquí vestigios del mito primitivo de la creación como victoria de Dios sobre el dragón del mar, Leviatán, eliminado del relato del *Génesis*, pero presente en ciertas alusiones de la Biblia. Según esto, Lundberg ha podido escribir: "En las liturgias copta y siria, el poder de Dios sobre las aguas es evocado según se manifestó en la creación; poder, gracias al cual, el agua de la muerte es transformada místicamente, durante la consagración, en agua creadora de vida. La consagración del agua es a la vez purificación y santificación" (*Op. cit.*, pp. 12-13).

Recordemos que este doble aspecto aparece también a propósito del bautismo de Cristo en el Jordán, cuyo paralelismo con el relato de la creación hemos tenido ocasión de ver. Se presenta a Cristo triunfante sobre el dragón oculto en las aguas antes de comunicarles su poder santificador. Así, pues, junto al tema de las aguas creadoras, se halla en la tipología bautismal el tema de las aguas de la muerte. De todos modos, por lo que se refiere al ciclo de la creación, es el elemento

de vivificación y regeneración el que más importancia tiene. No sucede lo mismo con el tema del diluvio, que vamos a examinar ahora.

* * *

El diluvio es una de las figuras del bautismo que con más frecuencia citan los Padres y, como veremos, una de las más evidentes. Nada puede servirnos mejor para descubrir el verdadero sentido del simbolismo bautismal, que no ha de verse en la propiedad que el agua tiene de lavar, sino de destruir; lo cual permite captar la relación directa que existe entre el rito en sí y la teología del bautismo como configuración con la muerte de Cristo. Ante todo, conviene relacionar el *signo del agua con el conjunto teológico del diluvio,* que puede reducirse a estas líneas esenciales: el mundo está bajo el dominio del pecado; el juicio de Dios destruye al mundo pecador; un justo es salvado de la muerte, para que de él proceda una nueva creación [13]. El Diluvio, el Descendimiento a los infiernos, el Bautismo y el Juicio realizan este *theologúmenon* en los diferentes planos de la historia sagrada.

El paralelismo entre el Diluvio y el Bautismo aparece ya en el Nuevo Testamento: "Cristo padeció la muerte, él, justo, por los injustos, habiendo recibido muerte según la carne, pero devuelto a la vida según el Espíritu. Y en este Espíritu marchó a hacer un anuncio (κηρύττειν) a los espíritus encarcelados, rebeldes en otro tiempo, cuando en los días de Noé la longanimidad de Dios esperaba mientras se construía el arca, en la que pocos, ocho almas, se salvaron por medio del agua. La cual hoy os salva por su antitipo (ἀντίτυπος), el bautismo" (*1 Pe.,* 3, 18-21).

Este pasaje —uno de los más oscuros de la Escritura, según observaba ya Belarmino— ha sido recientemente aclarado por un trabajo de Bo Reicke [14]. La principal dificultad residía en la palabra, κηρύττειν que se solía

traducir por "predicar"; lo cual parecía suponer una conversión de los espíritus encarcelados. Pero no se trata de eso, sino del *anuncio que Cristo hace de su victoria* al descender a los infiernos. Los espíritus encarcelados son los ángeles que, antes del diluvio, se habían prendado de las hijas de las mujeres y que por ello —según narra el *Libro de Henoc* (10, 4-6)— fueron encerrados en el gran abismo hasta el día del Juicio. Cristo viene a anunciarles su derrota. Pero los demonios, hijos de los ángeles caídos, siguen actuando en el mundo. Estos demonios tienen una relación especial con el paganismo y el Imperio. Y del mismo modo que Cristo se enfrentó sin temor con los ángeles caídos, espíritus vencidos, así los cristianos deben enfrentarse sin temor con el mundo del paganismo y de sus demonios. Tal parece ser el sentido general del pasaje [15].

Pero, sobre todo, el autor pone de relieve el paralelismo *entre el bautismo y el diluvio*. La palabra ἀντίτυπος designa la realidad por oposición a la figura (τύπος). El diluvio era, pues, un "tipo" que viene a realizar el bautismo. Podría pensarse que se trata sólo de una analogía de imágenes, pero hay algo más: toda una interpretación del rito bautismal. Igual que la humanidad pecadora de tiempos de Noé fue destruida, en virtud de un juicio de Dios, por medio del agua y sólo un justo se salvó para ser el primogénito de una humanidad nueva, así en el bautismo es destruido el hombre viejo por medio del sacramento del agua y el que sube de la piscina pertenece a la nueva creación. Entre el diluvio y el bautismo hay que situar además el descendimiento de Cristo a los infiernos, donde tiene lugar la realización sustancial del misterio del Diluvio. En la muerte de Cristo, la *humanidad pecadora*, que El asumió, es destruida por las poderosas aguas de la muerte, y El surge como primogénito de la nueva creación. Y el bautismo, nos dice San Pablo, es una imitación sacramental de la muerte y resurrección de Cristo [16].

Podemos advertir que, al presentar el bautismo como antitipo del diluvio, la *Primera Epístola de Pedro* no

hace sino desarrollar una idea esbozada ya en el Antiguo Testamento. Los profetas habían anunciado que, al fin de los tiempos, Dios crearía "un nuevo cielo y una nueva tierra", y luego la tipología cristiana afirma que esta nueva creación se inaugura con la resurrección de Cristo y con el bautismo como participación en la misma; igual ocurre con el tema del diluvio. Isaías había anunciado un nuevo diluvio al fin de los tiempos (51, 9)[17], y la *Segunda Epístola de Pedro* insiste en el mismo pensamiento (II *Pe.*, 3, 3-10). Ahora bien, el texto en cuestión enseña que este juicio escatológico tiene lugar en el bautismo. Esto es importante para comprender la naturaleza de la tipología, la cual se funda en la tipología escatológica del Antiguo Testamento, realizada a su vez en Cristo y en el bautismo en cuanto que constituyen la aparición de los "últimos tiempos".

La tipología sacramentaria esbozada en la *Primera Epístola de Pedro* será desarrollada por la tradición patrística. Justino, en un pasaje donde analiza la tipología de esta Epístola, dice: "En el diluvio se operó el misterio (μυστήριον) de la salvación de los hombres. El justo Noé con los demás que no perecieron en el diluvio, a saber, su mujer, sus tres hijos y las mujeres de sus hijos, eran en total ocho y constituían el símbolo del *octavo día* (τῆς ὀγδοῆς ἡμέρας), en el cual Cristo apareció resucitado de entre los muertos y que implícitamente se encuentra siempre el primero. Ahora bien, Cristo, primogénito de toda creación, ha venido a ser, en un nuevo sentido, cabeza (ἀρχή)[18] de otra raza: la que él regeneró por el agua y el madero que contenía el misterio de la cruz, igual que Noé se salvó con los suyos mediante el madero del arca que flotaba sobre las aguas. Por tanto, cuando el profeta dice 'En tiempo de Noé yo te salvé', se dirige, como hemos observado, al pueblo fiel a Dios, al pueblo depositario de tales símbolos... Puesto que, según la Escritura, toda la tierra quedó inundada, es evidente que Dios no habló a la tierra, sino al pueblo que le obedecía, para el cual El había preparado un lugar de reposo (ἀνάπαυσις) en

Jerusalén, como había sido demostrado de antemano mediante los símbolos de tiempos del diluvio; quiero decir que quienes se han preparado mediante el agua, la fe y el madero, y se han arrepentido de sus pecados, escaparán al juicio último de Dios" (*Diálogo*, CXXXVIII, 2-3).

Justino explica los datos del Nuevo Testamento, en particular los de la *Primera Epístola de Pedro.* El agua del diluvio es figura del agua del bautismo. Ya hemos dicho en qué se apoya tal analogía. En realidad, hay dos planos de comparación. Por una parte, existe una semejanza *teológica* entre el diluvio, el descendimiento a los infiernos y el bautismo, porque se trata de los mismos caminos de Dios: en los tres casos hay un mundo pecador que debe ser aniquilado por el castigo y un justo que se salva: en el diluvio, el justo es Noé; en el descendimiento a los infiernos, Jesucristo; en el bautismo, el cristiano en cuanto configurado con Cristo. Así el bautismo es una imitación sacramental del descendimiento a los infiernos; ambos estaban ya figurados en el diluvio. Por otra parte, entre el diluvio y el bautismo se da la semejanza del agua, que entra en la tipología ilustrativa. Pero tal semejanza sería insuficiente por sí sola para fundar la tipología; el error de ciertos exegetas consiste en querer ver una alusión al bautismo siempre que en el Antiguo Testamento aparece el agua. Estas ilustraciones, sin embargo, adquieren importancia cuando vienen a ser signos que permiten reconocer las analogías teológicas. Así el agua del bautismo, en la medida en que simboliza un juicio, parece encerrar una alusión al agua del diluvio.

Conviene observar, por fin, la relación existente entre bautismo y juicio: "Quienes se han preparado mediante el agua, la fe y el madero, escaparán al juicio último". La idea de una relación entre el bautismo y la escatología se remonta al Nuevo Testamento. En particular, parece hallarse implícita en el bautismo de Juan, interpretado justamente como agregación a la comunidad mesiánica con miras al juicio futuro [19]. Van

Imschoot ha demostrado que la frase: "Yo os bautizo en agua; El os bautizará en el fuego y el espíritu", tenía originariamente sentido escatológico y que sólo *Juan* (3, 33) lo modifica en sentido sacramentario, de suerte que el bautismo de Espíritu Santo no es ya el juicio, sino el bautismo, opuesto al bautismo de Juan [20]. Pero la novedad de este texto consiste en que el bautismo cristiano aparece, no sólo como preparación para el juicio escatológico —tema capital que encontraremos de nuevo—, sino también como prefiguración del mismo. El bautismo, por el simbolismo encerrado en la inmersión, es como una anticipación sacramental imitativa del juicio final, consistente en un bautismo de fuego, gracias a la cual el cristiano escapará a este juicio por haber sido ya juzgado [21]. Orígenes lo afirma explícitamente: "En el bautismo de agua somos sepultados con Cristo; en el bautismo de fuego seremos configurados con el cuerpo de su gloria" [22]. Así el bautismo, memorial eficaz de la muerte y la resurrección de Cristo, consideradas como bautismo por el mismo Cristo [23], es también profecía eficaz de la muerte y de la resurrección escatológica. Estas tres realidades estaban ya prefiguradas por el diluvio.

Junto al simbolismo del agua, los textos que hemos examinado presentan otros temas. El primero es el de la "ogdóada", que aparece en la *Primera Epístola de Pedro,* a propósito de los ocho personajes. En su *Segunda Epístola* leemos: "Si Dios no perdonó a los ángeles que habían pecado, sino que los arrojó al infierno y los entregó a los abismos de las tinieblas donde los reserva para el juicio; si no perdonó al mundo antiguo y sólo preservó a Noé, el octavo, como predicador de la justicia, cuando mandó el diluvio sobre un mundo de impíos..., es porque el Señor sabe librar de la prueba a los piadosos" (*2 Pedro,* 2, 4-9). Volvemos a encontrar aquí el número *ocho* a propósito de Noé, pero esta vez no se alude al número de personas salvadas en el arca, sino a las generaciones antediluvianas. Conocemos, en efecto, una tradición que habla de

siete generaciones antes de Noé (*Recogn. clementinae*, I, 29), relacionada, al parecer, con las tradiciones apocalípticas influenciadas por la concepción babilónica de los siete sabios babilónicos [24]. Esto prueba una vez más los contactos de nuestra Epístola con la literatura apocalíptica, pero no explica por qué la *Epístola de Pedro* subraya este rasgo a propósito del bautismo. La razón es que el número ocho designaba el día octavo: el de la resurrección de Cristo, el día siguiente al sábado, del cual era el domingo cristiano sacramento perpetuo. Y el cristiano entra en la Iglesia por el bautismo, administrado precisamente el día de Pascua, que es el octavo día por excelencia. Encontramos, pues, desde muy pronto, la simbólica bautismo-ogdóada [25].

Ya hemos visto afirmado el simbolismo de la ogdóada en el texto de Justino. Allí se nombra explícitamente el octavo día, que sucede a la semana y "es implícitamente el primero". Ahora bien, este octavo día es figura de la resurrección de Cristo, que tuvo lugar al día siguiente del sábado; es también figura del bautismo como comienzo de una nueva era y primer día de la nueva semana; y es, finalmente, figura del octavo día eterno, que sucederá al tiempo total del mundo [26]. En la tradición de Justino entronca directamente un pasaje de un sermón de Asterio sobre el *Salmo 6* (PG, XL, 448 B-D) [27], donde desarrolla el tema de la ogdóada: "¿Por qué el Señor resucitó el día octavo? Porque la primera ogdóada de hombres, en tiempos de Noé, tras la destrucción del mundo antiguo, formó un nuevo universo en nuestra raza". Es la misma idea del fin del mundo antiguo y de la nueva creación: en las ocho personas de las que nació la humanidad posterior, Asterio ve una figura de Cristo, el cual dio origen también a una nueva raza. "De la misma manera —continúa Asterio— que la primera resurrección de la raza humana después del diluvio tuvo lugar por medio de ocho personas, así el Señor inaugura la Resurrección de los muertos el día octavo, cuando, tras haber permanecido en el sepulcro, como Noé en el arca, pone

fin (ἔπαυσεν) al diluvio de la impureza e instituye el bautismo de la regeneración, para que, siendo sepultados con él por el bautismo, logremos participar de su resurrección [28]. Tenemos aquí algunos nuevos elementos que precisan la tipología del diluvio; en particular, la comparación entre el arca y el sepulcro. Por su parte, el tema de la cesación del mal está en relación con el nombre de Noé, que significa reposo (ἀνάπαυσις).

Los textos de Justino nos presentan una tipología bautismal del Diluvio que no es sino el desarrollo de la que encontrábamos en la *Primera Epístola de Pedro.* Este grupo se caracteriza por la importancia que da al tema de la ogdóada. Pero, junto a semejante tradición, encontramos una segunda que carga el acento en otros temas, especialmente en el de la paloma. Por ejemplo, en el *De Baptismo* de Tertuliano [29], donde recoge las figuras tradicionales del bautismo, de modo que podemos suponer que reproduce la catequesis primitiva: "Así como, después de las aguas del diluvio, mediante las cuales fue purificada la antigua iniquidad —por así decirlo, después del bautismo del mundo—, la paloma, enviada desde el arca y tornando con un ramo de olivo, signo también hoy de paz entre los pueblos, anunció la paz del mundo; así, siguiendo la misma economía en el plan espiritual, la paloma del Espíritu Santo desciende a la tierra —es decir, a nuestra carne, que sale de la piscina bautismal de los pecados antiguos— portadora de la paz de Dios enviada desde lo alto de los cielos donde se encuentra la Iglesia figurada por el arca" (*De Bapt.*, 8; PL, I, 1209 B). El rasgo principal de esta tipología es el simbolismo de la paloma, el cual a su vez nos pone en la pista del origen de la misma. En el pasaje anterior, Tertuliano nos hablaba, en efecto, del bautismo de Cristo: "El Espíritu Santo, descendiendo sobre el Señor en forma de paloma, reposa sobre las aguas del bautismo, donde reconoce su antigua morada" (*De Bapt.*, 8) [30].

Se trata de otra vena tipológica, enraizada también en el Antiguo Testamento. En efecto, si la paloma que

desciende sobre Cristo en el bautismo alude al Espíritu de Dios volando sobre las aguas primitivas (*Gén.*, 1, 2), también parece aludir a la paloma del arca[31]. Así, pues, la tradición patrística ha visto con razón en el Diluvio una figura del bautismo de Cristo, donde Este aparece como el Nuevo Noé sobre quien desciende el Espíritu Santo para poner de manifiesto la reconciliación del hombre con Dios[32]. Pensamiento que encontramos, por ejemplo, en San Cirilo de Jerusalén: "Algunos dicen que, así como en tiempos de Noé vino la salvación por la madera y el agua, y tuvo lugar el comienzo de una nueva creación, y la paloma volvió hasta él al atardecer con un ramo de olivo, así —dicen— el Espíritu Santo descendió sobre el verdadero Noé, autor de la nueva creación, cuando la paloma espiritual descendió sobre él en el bautismo para mostrar que es El quien, por el madero de la cruz, proporciona la salvación a los creyentes y quien, al atardecer, por su muerte, otorga al mundo la gracia de la salvación" (PG, XXXIII, 982 A). El pasaje es característico de Cirilo de Jerusalén, quien se afana por descubrir en los acontecimientos del Antiguo Testamento la figura de los acontecimientos de la vida de Cristo. Pero lo más importante es que nos proporciona el eslabón intermedio entre el diluvio y el bautismo: el diluvio es figura del Bautismo de Cristo, el cual es a su vez figura del bautismo del cristiano, de modo que la paloma del diluvio viene a figurar la venida del Espíritu Santo en el bautismo[33].

Tertuliano —y éste es otro rasgo de su tipología— presenta el arca como figura de la Iglesia. La idea se encuentra ya en Ireneo (1093 B). Pero no aparece en la Escritura[34]; ni tampoco en Justino, para quien la madera del arca simboliza el madero de la cruz[35]. No obstante, forma parte de la catequesis sacramental más antigua, y bien pudiera remontarse a los orígenes del cristianismo. Por su parte. Tertuliano insiste: *Qui in arca non fuit, in Ecclesia non sit* (*De idol.*, 24; PL, I, 696 B). Pero es, sobre todo, San Cipriano en el *De*

unitate Ecclesiae quien tratará por extenso este simbolismo: "Si pudo salvarse alguien fuera del arca de Noé, también se salva quien está fuera de la Iglesia" (6; CSEL, 214), donde tenemos la primera expresión del aforismo: Fuera de la Iglesia no hay salvación. Este tema aparece frecuentemente unido al del bautismo: "Pedro, para hacer ver que la Iglesia es una y que sólo quienes están dentro de ella pueden salvarse, dice: En el arca de Noé, sólo algunos, ocho en total, se salvaron por el agua; cosa que el bautismo operará también en vosotros. Prueba y testimonio de que la única arca de Noé fue figura de la única Iglesia. Si, cuando tuvo lugar este bautismo del mundo, que lo purificó y rescató, alguien hubiera podido salvarse sin estar dentro del arca de Noé, también ahora quien está fuera de la Iglesia podría ser vivificado por el bautismo" *Epist.*, LXVIII, 2; CSEL, 751). Cipriano desarrolla explícitamente la misma tipología de la *Primera Epístola de Pedro*. En la carta LXXIII, donde reaparece el tema, Cipriano insiste en que la Iglesia "fue fundada en la unidad del Señor, a imagen (sacramentum) de la única arca" (809, 10-12. Cfr. también *Epist.*, LXXV, 15; CSEL, 820, 13-24). San Jerónimo, haciéndose eco de la tradición unánime, escribe: "El arca de Noé fue tipo de la Iglesia" (PL, XXIII, 185 A)[36]. Tradición que recogerá también la liturgia (*Const. ap.*, II, 14, 9)[37].

En dependencia directa de Tertuliano, Dídimo de Alejandría, en el *De Trinitate*, toma y desarrolla los temas del *De Baptismo*. En particudar, encontramos el hacha de Eliseo y la piscina probática, que estaban ya en Tertuliano. En cuanto al diluvio, dice: "El diluvio que purificó el mundo de la antigua iniquidad encerraba una profecía de la purificación de los pecados mediante la piscina sagrada. Y el arca, que salvó a los que en ella habían entrado, es una imagen (εἰκών) de la venerable Iglesia y de la rica esperanza que por ello poseemos. En cuanto a la paloma que llevó al arca el ramo de olivo indicando que la tierra había reaparecido, significaba la venida del Espíritu Santo y la reconciliación bajada

de lo alto: el olivo es, en efecto, símbolo de la paz" (II; PG, XXXIX, 697 A-B). El simbolismo está ya definitivamente fijado. Puede observarse que los símbolos antiguos —los ocho personajes del arca, por ejemplo— que respondían a concepciones arcaicas han desaparecido, y sólo quedan los que contienen imágenes comprensibles para los hombres de entonces. El más característico es el ramo de olivo, que tiene sus raíces en el mundo greco-romano y carece de sentido en el judaísmo. Igualmente, el arca, que para Justino es símbolo de la cruz, simbolizó luego la Iglesia. Pasamos, pues, de un simbolismo cristológico a un simbolismo eclesial. En adelante, el simbolismo se centrará en realidades de la vida cristiana: la piscina bautismal, la Iglesia [38].

Análogas son las perspectivas de los tratados litúrgicos de San Ambrosio. Este tiene una obra consagrada a Noé: *De Noe et arca*; la cual figura, en realidad, entre los tratados morales, inspirados en Filón. Si queremos ver en este autor uno de los testigos de la tradición litúrgica, habremos de recurrir al *De Mysteriis* y al *De Sacramentis*, donde encontramos una serie de figuras bautismales ya bien definidas. Como en Tertuliano y Dídimo, la primera es la del Espíritu llevado sobre las aguas, de *Gén.*, 1, 2; la tercera, el paso del Mar Rojo; la segunda, el diluvio: "Escucha otro testimonio. Toda carne estaba corrompida por sus iniquidades: Mi espíritu —dijo Dios— no permanecerá en los hombres, porque son carne. Con ello Dios muestra que la impureza del cuerpo y la mancha del pecado grave arrebatan la gracia espiritual. Entonces Dios, queriendo reparar este desorden, envió el diluvio y ordenó al justo Noé que entrara en el arca. Y éste, cuando las aguas comenzaron a bajar, envió primero un cuervo, que no volvió, y luego envió una paloma, de la que dice el texto que volvió con un ramo de olivo. Ves el agua, ves la madera, ves la paloma, ¿dudas todavía del misterio?" (*De Myst.*, 10; Botte, 110-111). Son los grandes símbolos de Tertuliano, y del conjunto de todos ellos saca Ambrosio la evidencia de la figura [39].

Esta misma tipología tradicional se repite en San Juan Crisóstomo: "El relato del diluvio es un sacramento (μυστήριον), y sus detalles una figura (τύπος) de las cosas venideras. El arca es la Iglesia; Noé, Cristo; la paloma, el Espíritu Santo; el ramo de olivo, el amor de Dios a los hombres. Igual que el arca protegía, en medio del mar, a los que estaban dentro de ella, así la Iglesia salva a los extraviados. Pero el arca se limitaba a proteger; la Iglesia hace más. Por ejemplo, el arca recibía bestias irracionales y las conservaba irracionales; la Iglesia recibe hombres sin *logos* y no se limita a conservarlos, sino que los transforma" (*Ho. Laz.*, 6; PG, XLVIII, 1037-1038). Es éste un testimonio de un autor poco inclinado a la alegoría. Por eso, su valor es tanto mayor para probar que nos hallamos en presencia de una tradición eclesiástica común. Además, de acuerdo con la doctrina tipológica, el autor insiste en que la realidad sobrepasa la figura. Es un punto que ya hemos encontrado en Ireneo.

Todos estos testimonios, tomados de la enseñanza elemental de la Iglesia, muestran hasta qué punto las figuras bíblicas de los sacramentos eran parte integrante de la mentalidad cristiana primitiva. Los cristianos de aquel entonces veían prefigurada en el relato del diluvio su propia historia: "En el diluvio —escribe Justino— se opera el misterio de la salvación de los hombres" [40].

CAPITULO V

LAS FIGURAS DEL BAUTISMO: EL PASO DEL MAR ROJO

El paso del Mar Rojo es, junto con el diluvio, una de las figuras bautismales más frecuentes. En ambos casos, el tema central es análogo: las aguas destructoras, instrumento del castigo divino, de las cuales es preservado el pueblo de Dios. Pero aquí nos hallamos en otro marco bíblico: el del Exodo. Todo el relato de la salida de Egipto es una figura de la redención. Ya los Profetas anuncian un nuevo Exodo que tendrá lugar al fin de los tiempos y en el que Dios realizará obras mayores que las realizadas en favor de su pueblo en el desierto. El Nuevo Testamento —en particular, el *Evangelio de Mateo*— nos presenta estas obras de Dios como realizadas en Cristo. Por El tiene lugar la verdadera "liberación". "Liberación" que se aplica efectivamente a cada hombre por medio del bautismo [1].

En este punto, el Evangelio y la Liturgia ponen muy de relieve la relación con la salida de Egipto. En efecto, Cristo llevó a cabo la redención mediante su muerte precisamente con ocasión de la Pascua, que era para los judíos la conmemoración de la salida de Egipto. Por otra parte, el bautismo era ordinariamente administrado la misma noche de Pascua. Tal coincidencia de fechas subraya de manera evidente la continuidad

de todas estas acciones[2]. En la salida de Egipto, en la muerte y resurrección de Cristo y en el bautismo, se da una misma lección redentora, realizada en distintos planos de la historia: el de la figura, el de la realidad y el del sacramento[3]. Era natural que los textos litúrgicos de la sinagoga sobre la Pascua fueran aplicados a la resurrección de Cristo y al bautismo.

Nos hallamos ante una realidad tan fundamental que comprende todo el misterio cristiano: el verdadero "misterio pascual". Pero en este conjunto podemos distinguir varios aspectos. Por una parte, el relato del *Exodo* abarca diversos episodios. Ahora prescindiremos del primero de éstos: el sacrificio del cordero y la salvación de los primogénitos, lo cual constituye propiamente la Pascua; nos ocuparemos de él a propósito de la Eucaristía, aunque también contiene elementos bautismales. Aquí nos limitaremos a examinar el paso del Mar Rojo con sus circunstancias inmediatas. Por otra parte, insistiremos sobre todo en los aspectos del Antiguo Testamento más directamente relacionados con los ritos bautismales, es decir, en el paso a través del agua.

* * *

El significado tipológico del paso por las aguas del Mar Rojo aparece ya en el Antiguo Testamento y siempre con sentido escatológico. En Isaías, Dios anuncia que "trazará a su pueblo un camino en el desierto, un sendero en las aguas áridas" (*Is.*, 43, 19)[4]. El paso del Mar Rojo es asimismo figura de la victoria de Dios sobre Rahab, el monstruo marino símbolo de Egipto (*Is.*, 51, 10). Vemos, pues, esbozado todo un tema en el que el paso del Mar Rojo viene a ser una nueva victoria de Dios sobre el dragón del mar, identificado aquí con la idolatría egipcia. Por encima de su significado histórico, el paso del Mar Rojo llega a adquirir proporciones de figura de la victoria futura de Yavé sobre las potencias del mal[5].

En el Nuevo Testamento tenemos un eco de esta tipología escatológica. El *Apocalipsis* de San Juan compara la victoria de los elegidos sobre la muerte con el paso del Mar Rojo y pone en sus labios el cántico de victoria de la hermana de Moisés: "Vi entonces como un mar de cristal mezclado con fuego. A orillas de este mar de cristal estaban en pie los vencedores, libres ya de la bestia y de su imagen y de la marca de su nombre. Su cántico era el de Moisés, siervo de Dios, el cántico del cordero" (*Apoc.*, 15, 3 s.). La bestia representa al Faraón, figura del demonio, destruido por el agua del juicio, mientras que los siervos de Dios, vencedores, se hallan en la otra orilla, después de cruzar indemnes el mar de la muerte[6].

Todo esto está dentro de la tipología escatológica. El Nuevo Testamento nos presentará el paso del Mar Rojo como realizado ya en el rito bautismal del paso de la piscina[7]. Así ocurre en un célebre pasaje de la *Primera Epístola a los Corintios*, uno de los textos más importantes para el fundamento bíblico de la tipología: "Nuestros padres estuvieron bajo la nube y atravesaron el mar. Fueron bautizados, por ministerio de Moisés, en la nube y en el mar... Nosotros estábamos prefigurados en todo esto" (*1 Cor.*, 10, 2-6). No se podría subrayar con mayor énfasis la relación entre el paso del Mar Rojo y el bautismo. La salida de Egipto es ya un bautismo. Ambas realidades tienen idéntico significado: el fin de la servidumbre del pecado y la entrada en una nueva existencia.

Por otra parte, la relación que San Pablo establece entre el paso del Mar Rojo y el bautismo parece hallarse en la línea de interpretación usual del judaísmo en su tiempo. Se sabe, en efecto, que en los comienzos de la era cristiana la iniciación de los prosélitos en la comunidad judía comprendía, además de la circuncisión, un bautismo. Este bautismo —como escribe G. Foot Moore— no era "una purificación real ni simbólica, sino esencialmente un rito de iniciación"[8]. Y el objeto de tal iniciación era hacer participar al prosé-

lito del sacramento recibido por el pueblo en el paso del Mar Rojo. El bautismo de los prosélitos era, pues, una especie de imitación de la salida de Egipto. Este hecho viene a mostrarnos que el nexo entre el bautismo y el paso del Mar Rojo existía ya en el judaísmo y que en él, por tanto, tenemos la clave para hallar la verdadera simbólica del bautismo. Este, antes que purificación, es liberación y creación.

A partir de los fundamentos escriturísticos que ofrece San Pablo, la tradición cristiana irá precisando la comparación entre el pueblo judío al tiempo de la salida de Egipto y el catecúmeno en la noche pascual. Igual que el pueblo judío estaba bajo la tiranía del Faraón idólatra y fue liberado por la destrucción de éste en las aguas, así el catecúmeno estaba bajo la tiranía de Satán y es liberado por la destrucción de éste en las aguas. La idea se repite insistentemente. Tertuliano escribe: "Cuando el pueblo abandonó libremente Egipto y escapó al poder del rey pasando a través de las aguas, éstas exterminaron al rey y a todo su ejército. ¿Podría imaginarse figura más clara del bautismo? Las naciones son liberadas del mundo, y esto en virtud del agua, y dejan al diablo, que antes las tiranizaba, aniquilado en el agua" (*De Bapt.*, 9).

Nos hallamos ante la perspectiva original del bautismo y de la redención, concebida ésta como victoria de Cristo sobre el demonio, mediante la cual se opera la liberación de la humanidad. Esta liberación viene aplicada a cada cristiano por el bautismo, donde el demonio es vencido de nuevo y el hombre salvado; todo ello por medio del agua. Hemos subrayado el tema del bautismo como lucha con el demonio. La salida de Egipto es una plasmación de esta teología: lo que Dios realizó entonces, mediante el sacramento del agua, para librar a un pueblo carnal de un tirano carnal y conducirlo de Egipto al desierto, lo realiza igualmente por el sacramento del agua, para librar a un pueblo espiritual de un tirano espiritual y conducirlo del mundo al reino de Dios.

En el *De Trinitate*, Dídimo el Ciego, a propósito de la divinidad del Espíritu Santo, habla del bautismo y enumera sus figuras: santificación de las aguas por el Espíritu, diluvio y, finalmente, paso del Mar Rojo: "También el Mar Rojo, al recibir a los israelitas que no dudaron y librarlos de los males de que eran objeto por parte de los egipcios —en una palabra, toda la historia de la salida de Egipto— es tipo (τύπος) de la salvación operada por el bautismo. Egipto era, en efecto, figura del mundo, donde labramos nuestra propia desgracia con nuestra mala conducta; el pueblo simbolizaba a los que ahora son iluminados (=bautizados); las aguas, que son para el pueblo un medio de salvación, designaban el bautismo; el Faraón y sus soldados representaban a Satán y sus satélites" (II, 14; PG, XXXIX, 697 A). Encontramos aquí el mismo orden y las mismas interpretaciones que en Tertuliano; pero no es de extrañar, ya que en el *De Trinitae* la parte que se refiere al bautismo denuncia una gran influencia de Tertuliano.

Los grandes doctores griegos de fines del siglo IV insisten preferentemente en este tema. Por ejemplo, San Basilio: "Cuanto acaeció a Israel en el Exodo está en relación con los que se salvan por el bautismo. El mar es figura del bautismo, ya que libra del Faraón, igual que el bautismo (λουτρόν) libra de la tiranía del diablo. El mar mató al enemigo: así en el bautismo es destruida nuestra enemistad con Dios. El pueblo salió del mar sano y salvo: nosotros salimos también del agua como vivos de entre los muertos" (*De Sp. Sancto*, 14; Pruche, 163-164). Obsérvese cómo en la última frase se insinúa la comparación con la resurrección de Cristo. En otro lugar Basilio escribe: "Si Israel no hubiera pasado el mar, no habría escapado del poder del Faraón; lo mismo tú, si no pasas por el agua, no escaparás de la cruel tiranía del demonio" (PG, XXXI, 425 B-C).

Igual concepción refleja Gregorio de Nisa: "El paso del Mar Rojo fue, según San Pablo, una profecía en

acción (δι'ἔργων) del sacramento del bautismo. En efecto, también el pueblo, cuando se acerca ahora al agua de la regeneración huyendo de Egipto, que es el pecado, queda libre y salvo, mientras que el diablo y sus esbirros, los espíritus del mal, son aniquilados" (PG, XLVI, 589 D). En una línea más alegórica, la *Vida de Moisés* considera al ejército de los egipcios como figura de las pasiones del alma: "Las pasiones se precipitan en el agua tras el hebreo, a quien persiguen. Pero el agua se convierte en principio de muerte para los perseguidores" (PG, XLIV, 361 C. Cfr. Orígenes, *Ho. Ex.*, V, 5).

A este tema central se añaden otros. El primero es el de la columna de nube que acompañaba a los judíos durante el Exodo como signo visible de la presencia de Dios en medio de su pueblo. El tema de la nube como signo de la presencia de Dios en el tabernáculo aparece en todo el Antiguo Testamento. En el Nuevo, la presencia de la nube da a entender que la Morada de Dios (*Jn.*, 1, 14) estará en lo sucesivo ligada a la humanidad de Jesús: desciende sobre María en el momento de la Anunciación (*Lc.*, 1, 35) y aparece en la Transfiguración y en la Ascensión, que son precisamente manifestaciones de la divinidad de Jesús. San Pablo, por su parte, pone en relación directa la columna de nube del Exodo con el bautismo cristiano, cuando escribe: "Nuestros padres fueron bautizados en la *nube* y en el mar". En la escena de la Anunciación, la nube designaba, evidentemente, al Espíritu Santo, potencia operativa de Dios. La presencia de la nube unida al paso del mar, en el relato del *Exodo*, prefiguraba la unión del agua y del Espíritu Santo, como los dos elementos del bautismo.

La interpretación de los Padres tiene, pues, un sólido fundamento bíblico[9]. Orígenes es el primero en precisarla. Comentando, en sus *Homilías sobre el Exodo*, el relato de la salida de Egipto, remite a la interpretación paulina y añade: "Ved cómo la tradición de Pablo difiere de la lectura histórica. Lo que para

los judíos es paso del mar, San Pablo lo llama bautismo. Lo que para ellos es una nube, San Pablo afirma que es el Espíritu Santo. Y quiere que este pasaje se interprete en el mismo sentido del precepto del Señor: "Quien no renace del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de los cielos" (*Ho. Ex.*, V, 1; 184, 2)[10]. Queda claro que la unión del agua y del Espíritu, figurada por la paloma y el agua en el diluvio y en la creación, es aquí representada por la unión de la nube y el mar.

Quien con mayor amplitud desarrolla este tema es San Ambrosio. En el *De Mysteriis*, después de enumerar otras figuras del bautismo —el Espíritu llevado sobre las aguas y el diluvio—, llega al episodio que nos ocupa: "El tercer testimonio nos lo da el Apóstol: Todos nuestros padres estuvieron bajo la nube, etc... Por otra parte, Moisés mismo dice en su Cántico: Has enviado tu Espíritu, y el mar los ha tragado. Como ves, en el paso de los hebreos, cuando pereció el egipcio y se salvó el hebreo, se encierra ya una figura del santo bautismo. ¿Qué otra cosa, en efecto, nos enseña este sacramento sino que la culpa es anegada y el error abolido, mientras que la piedad y la inocencia quedan a salvo?" (*De Myst.*, 12; Botte, III). En cuanto a la nube, es figura de la presencia del Espíritu Santo. "Ella descendió sobre la Virgen María, y la virtud del Altísimo la cubrió con su sombra" (*De Myst.*, 13; Botte, III).

En el *De Sacramentis*, Ambrosio añade nuevos detalles al mismo tema, demostrando la superioridad de los sacramentos cristianos sobre los *mysteria* judíos: "¿Hay algo más importante que el paso del pueblo judío a través del mar? Sin embargo, todos los judíos que pasaron, murieron en el desierto. En cambio, quien pasa por esta fuente, es decir, quien pasa de las cosas terrestres a las celestes —y en eso consiste el *transitus*, esto es, la Pascua: en el paso del pecado a la vida—, quien pasa por esta fuente no muere, antes bien resucita" (I, 12; Botte, 57-58). Ambrosio, cuya

dependencia de la exégesis alejandrina es bien conocida, interpreta aquí la Pascua en el sentido filoniano de "paso de las cosas terrestres a las celestes". A la columna de nube le da el mismo sentido que en el pasaje precedente. "La columna de nube es el Espíritu Santo. El pueblo estaba en el mar, y la columna de luz le precedía; luego, la columna de nube le seguía, como la sombra del Espíritu Santo. Como ves, en el Espíritu Santo y el agua aparece manifiesta la figura del bautismo" (I, 22; Botte, 61).

Pero la nube se manifestaba sólo durante el día. De noche aparecía como columna de luz. Esto nos introduce en otra línea tipológica, de origen igualmente bíblico, que interpreta la columna de luz como figura del Verbo. Ya el *Libro de la Sabiduría* ve en ella una imagen de la Sabiduría misma (10, 17):

Ella los condujo por un camino sembrado de prodigios.
Y fue para ellos como la luz de las estrellas en la noche.

Filón ve aquí la figura del Logos. Por su parte, el *Evangelio de Juan* parece identificar a Cristo con la columna de luz: "Quien me sigue, no anda en tinieblas. Yo soy la luz del mundo" (8, 12). Clemente de Alejandría precisará más, aplicando la columna de luz del Exodo al Verbo Encarnado (*Strom.*, I, 24).

No es de extrañar, pues, que encontremos tal interpretación en nuestras catequesis bautismales. Si el Espíritu Santo, figurado por la nube, muestra el poder de Dios que opera en el bautismo, el Verbo, figurado por la columna de luz, pone de manifiesto que el bautismo es *iluminación*. Como se sabe, φωτίσμος era uno de los nombres del bautismo. San Ambrosio, en el mismo pasaje del *De Sacramentis* donde habla de la nube, escribe: "¿Qué es la columna de luz sino Cristo Señor, que disipó las tinieblas del paganismo y derramó la luz de la verdad y de la gracia espiritual en el corazón de los hombres?" (I, 22; Botte, 61).

El tema se repite en las principales catequesis del

siglo IV. De Zenón de Verona tenemos una serie de pequeños sermones, de una decena de líneas, sobre el *Exodo*, que son breves comentarios a las lecturas de este libro hechas en tiempo pascual. En el primero, tras haber recordado sucintamente el sentido histórico, conforme al uso atestiguado por la *Peregrinatio Etheriae*[11], pasa al sentido espiritual: *Quantum spiritaliter intellegi datur, Aegyptus mundus est; Pharao, cum populo suo, diabolus et spiritus omnis iniquitatis; Israel, populus christianus, qui proficisci iubetur ut ad futura contendat; Moyses et Aaron per id quod erant sacerdotium, per suum numerum demonstrabant duorum testamentorum sacramentum; columna viam demonstrans Christus est Dominus* (PL, XI, 510). La columna de nube es figura de Cristo, de acuerdo con la tipología de Juan. Su doble aspecto de nube y de luz corresponde, según Zenón, a los dos juicios: el del agua, que ya tuvo lugar, y el del fuego, que está por venir. Hay aquí, sin duda, una alusión al paralelismo diluvio-juicio final, tema corriente en el cristianismo antiguo[12].

El texto de Zenón introduce un nuevo aspecto de nuestra tipología: la persona de Moisés. Zenón ve en él, por una parte, la figura del sacerdote, ministro del bautismo; por otra, la figura del Antiguo Testamento. Pero ésta no es la tradición ordinaria, para la cual Moisés es figura de Cristo. Semejante tipología se basa en el Nuevo Testamento. El *Evangelio* nos presenta a Cristo como un nuevo Moisés, que promulga la Nueva Ley, no desde el Sinaí, sino desde una montaña de Galilea, y no a las doce tribus, sino a los doce Apóstoles, prefiguración de la Iglesia universal[13]. Ahora bien, en el paso del Mar Rojo, Moisés desempeña un papel de primer orden: él es quien hiere las aguas con su vara para que se dividan, quien entra el primero sin daño a la cabeza del pueblo y quien luego hace perecer al Faraón con su ejército. Aquí especialmente nos lo presenta el Nuevo Testamento como figura de Cristo[14].

Este paralelismo con Cristo aparece también en Gregorio de Elvira, junto con otros aspectos de la tipología bautismal de la salida de Egipto: "Sería empresa larga y casi gigantesca (*enorme*) hablar de la bajada del pueblo a Egipto y de su esclavitud... La historia es clara, y todos la conocen. Sin embargo, hemos de procurar, queridos hermanos, exponer también el sentido espiritual (*rationem atque mysterium*) de este pasaje, según la inteligencia espiritual. Conviene exponer, en efecto, aquello que contiene figuras de la realidad futura, ya que nada hay en las santas y divinas Escrituras que no tenga principalmente valor espiritual, sea manifestando las cosas pasadas, o sugiriendo las presentes, o insinuando las futuras. Según esto, Egipto era figura del mundo; el Faraón, del diablo; los hijos de Israel eran imagen del primer padre, de quien también ellos descendían; Moisés, enviado para librarlos era tipo de Cristo" (VII; Batiffol, 76-77).

De esta función de Moisés, Afraates nos dará una interpretación más profunda, que une el tema del Mar Rojo con el de las aguas de la muerte: "Los judíos, en la Pascua, escaparon de la esclavitud del Faraón; nosotros, el día de la crucifixión, fuimos librados del cautiverio de Satán. Ellos inmolaron un cordero y por su sangre se salvaron del Exterminador; nosotros, por la sangre del Hijo amado, nos vimos libres de las obras de corrupción que habíamos cometido. Ellos tuvieron a Moisés por guía; nosotros tenemos a Jesús por jefe y salvador. Moisés dividió el mar y les hizo posible atravesarlo; nuestro Salvador abrió los infiernos y quebrantó sus puertas, cuando, descendiendo a su profundidad, los abrió y trazó el camino para todos los que creerían en El" (Afraates, *Dem.*, XII, 8; PO, I, 521).

Vemos cómo este pasaje relaciona el Mar Rojo atravesado por Moisés con el Abismo adonde descendió Jesús. Es sabido que, para la teología antigua, el descendimiento a los infiernos es el episodio central de

la redención: la victoria reportada por Cristo sobre la muerte en su propio dominio y la liberación de la humanidad sometida a su poder demoníaco. En esto consiste el misterio pascual. Por otra parte, la concepción del río o del mar como morada del dragón es un tema bíblico-patrístico [15]. Hemos visto que el bautismo del cristiano venía a ser como una lucha con el demonio escondido en las aguas. Aquí el paso del Mar Rojo aparece como figura del descendimiento a los infiernos, pero el contexto encierra también una referencia al bautismo.

Si Moisés es figura de Cristo, la hermana de Moisés, según algunas interpretaciones, es símbolo de la Iglesia. Zenón da a este tema un sentido bautismal: "Debemos ver en el mar la *fuente sagrada* en la cual quienes no huyen, sino que llevan su pecado, son purificados por las mismas aguas que purificaron a los siervos de Dios. María golpeando el tímpano con las otras mujeres es figura de la Iglesia (*typus Ecclesiae*), la cual, con todas las Iglesias por ella engendradas, conduce al pueblo cristiano, no al desierto, sino al cielo, cantando himnos y golpeando su pecho" (PL, XI, 509-510). En estas líneas descubrimos elementos nuevos. El Mar Rojo es identificado expresamente con la piscina bautismal, cuya agua perdona los pecados. Así la imagen se hace más precisa y toma carácter litúrgico. El paso de la piscina bautismal es simbolizado por el paso del Mar Rojo. En ambos casos, el paso lleva consigo la destrucción de enemigos temporales o espirituales. Finalmente, el tema de la Iglesia que engendra nuevos hijos por el bautismo es de gran importancia en el cristianismo primitivo [16]. Lo encontramos en Cirilo de Jerusalén y sobre todo en Zenón.

Otro punto interesante del texto de Zenón es el paralelismo entre el cántico de María y los himnos de la Iglesia. Ya Isaías, al describir el Exodo escatológico, escribía: "Abriste un sendero en las aguas profundas por donde el pueblo pasara. Marcharán a Sión, cantando" (51, 10-11). El *Apocalipsis*, por su parte, pre-

senta a los que pasaron el mar, es decir, los que triunfaron de la muerte, cantando el cántico de Moisés y el cántico del cordero (15, 2-4). Para Zenón, esta profecía escatológica se ha realizado ya en el bautismo. Lo cual tomaba expresión litúrgica en el canto de los *Salmos*, a continuación del rito bautismal, durante la procesión hacia la Iglesia. Como escribe Dom Winzen, con el cántico de María "nació el oficio divino" [17]. El canto de los himnos en la comunidad cristiana hace realidad la figura del cántico del Exodo y prefigura la liturgia celeste. Claro que este aspecto litúrgico aparecía ya en el Antiguo Testamento. El Cántico de María, en efecto, parece ser un resto de la celebración litúrgica de la salida de Egipto en el judaísmo, incorporado después al relato [18]. Una vez más, la liturgia judía aparece como fondo de la liturgia cristiana.

En este sentido los diversos episodios de la iniciación aparecen relacionados con los diversos acontecimientos del paso del Mar Rojo. El paralelismo comienza con la renuncia a Satanás, que, en las *Catequesis mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén, es comparada al comienzo del Exodo: "Conviene que sepáis que ya en la historia antigua hay símbolos del bautismo. En efecto, cuando el Faraón, tirano duro y cruel, oprimía al pueblo libre y noble de los hebreos, Dios envió a Moisés para librarlos de la esclavitud de los egipcios. Los dinteles de las puertas fueron marcados con la sangre del cordero, para que el Exterminador pasara de largo ante las casas señaladas con el signo de la sangre. Así, contra toda esperanza, el pueblo hebreo consiguió la libertad. Pasemos ahora de las cosas antiguas a las nuevas, del tipo a la realidad. Allí Moisés fue enviado por Dios a Egipto; aquí Cristo es enviado por el Padre al mundo; allí se trata de liberar al pueblo de la opresión de Egipto; aquí de socorrer a los hombres tiranizados en el mundo por el pecado; allí la sangre del cordero ahuyenta al Exterminador; aquí la sangre del verdadero Cordero, Jesucristo, pone en fuga a los demonios; allí el tirano perseguía al

pueblo hasta el mar; aquí el demonio, audaz y descarado, lo sigue hasta la fuente sagrada; el uno muere en el mar; el otro es aniquilado en el agua saludable (PG, XXXIII, 1068 A).

El interés de este pasaje reside en la correlación que establece entre el comienzo de los ritos bautismales y el Exodo. En primer lugar, la señal trazada con la sangre del cordero sobre el dintel de las puertas que ahuyenta al ángel exterminador es figura de la señal de la cruz trazada en la frente de los candidatos para ahuyentar al demonio [19]. De este rito ya hemos hablado por extenso. Ahora lo vemos prefigurado en el Exodo. Se observará que, acto seguido, Cirilo alude a la persecución de que son objeto los hebreos mientras huyen hacia el Mar Rojo. En este hecho ve él una figura del demonio persiguiendo a los candidatos al bautismo "hasta la fuente sagrada". Por lo demás, ya hemos visto cómo los Padres conciben frecuentemente la preparación al bautismo como tentación y lucha con el demonio. Sólo después de haber devorado las serpientes, llega el ciervo a las aguas refrescantes.

El tema de la persecución de los judíos por parte de los egipcios como figura del demonio que intenta apartar al alma del bautismo se encuentra ya en Orígenes: "(Pablo) da a este (paso) el nombre de bautismo realizado en la nube y el mar, para que sepas tú, bautizado en Cristo, en el agua y el Espíritu Santo, que los egipcios —quiero decir 'los dominadores de este mundo' y 'los espíritus del mal' (*Ef.*, 6, 12), a quienes en otro tiempo serviste— te persiguen y buscan volverte a su servicio. Se esfuerzan en perseguirte, pero tú desciendes al agua, quedas sano y salvo y, purificado de las manchas del pecado, sales hombre nuevo, dispuesto a cantar el nuevo cántico" (V, 5; Baerhens, 190, 10-15).

San Cipriano trata el mismo tema, pero con mayor precisión, relacionándolo con los exorcismos preparatorios al bautismo: "La obstinada maldad del diablo tiene cierto poder hasta llegar al agua saludable, pero

en el bautismo pierde toda la nocividad de su veneno. Esto lo vemos en la figura del Faraón, quien, largo tiempo rechazado y no obstante obstinado en su perfidia, logró llegar hasta las aguas. Pero, una vez allí, fue vencido y aniquilado. Ahora bien, San Pablo declara que el mar fue figura del sacramento del bautismo... Esto ocurre también hoy, cuando el demonio es castigado y herido por los exorcistas, mediante una voz humana y un poder divino; pero, a pesar de que muchas veces promete marcharse, no lo hace. Al llegar, en cambio, al agua saludable y al bautismo de santificación, debemos estar seguros de que el diablo es aniquilado, y el hombre consagrado a Dios, librado por la gracia divina" (*Epist.*, LXVIII, 15; CSEL, 764).

* * *

El paralelismo entre el Exodo y el bautismo, si bien culmina en la destrucción del mundo del pecado mediante el agua, se extiende también a cuanto precede y sigue. Esto demuestra que la analogía no reside en el detalle concreto, sino en el conjunto de realidades. En ambos casos se trata de una obra eminente de liberación, que Dios realiza en favor de su pueblo cautivo de las fuerzas del mal. Esto hace que la tipología bautismal del Exodo tenga su fundamento incontestable en el sentido literal de la Escritura [20].

CAPITULO VI

LAS FIGURAS DEL BAUTISMO: ELIAS Y EL JORDAN

En las oraciones coptas y etíopes de consagración del agua, después de las figuras de la creación, el diluvio, el paso del Mar Rojo, Marra y roca de Horeb, encontramos otro grupo de figuras caracterizadas por el papel que en ellas desempeñan el Jordán y el profeta Elías. En la oración etíope se lee: "Tú, Señor, en tiempos de Josué, hijo de Nave, hiciste retroceder las aguas poderosas (del Jordán); tú —¡quién podrá sostener tu mirada!— manifestaste tu aceptación del sacrificio de Elías en el agua enviando fuego del cielo; tú mostraste por medio de Eliseo el agua de regeneración de la vida e hiciste que Naamán fuese purificado por el agua del Jordán; tú lo puedes todo y nada te es imposible. Concede a este agua el gran don del Jordán, y que el Espíritu Santo descienda sobre ella" [1].

Es curioso que estas tres figuras se hallen agrupadas exactamente en el mismo orden en el *Sermón sobre el bautismo,* de Gregorio de Nisa, pronunciado el día de la Epifanía (XLVI, 592-593). Ya antes, aparece el mismo grupo en el *Comentario a San Juan* de Orígenes (VI, 43-48). No figura, por el contrario, en las catequesis occidentales antiguas. En San Ambro-

sio se encuentra el tema de Naamán, pero unido a un tercer tema del ciclo de Elías y Eliseo: el del hacha de Eliseo flotando sobre las aguas. Esta asociación se presenta ya en Dídimo. Tenemos, pues, un conjunto bien determinado que comprende el paso del Jordán por Josué, el baño de Naamán en el Jordán y un milagro "de agua" del ciclo de Elías o Eliseo.

Este grupo presenta varias características propias. Por una parte, hemos visto que el sermón de Gregorio de Nisa era un sermón de Epifanía. Por otra, las oraciones coptas y etíopes son oraciones de consagración del agua, que quizá tenía lugar ese mismo día. Nos hallamos, pues, en un contexto distinto del de la Pascua. Como se sabe, para los Alejandrinos la Epifanía es ante todo la fiesta del Bautismo de Cristo. Fiesta que hacía, por tanto, especial referencia al Jordán. Así se comprenderá por qué son precisamente las figuras relacionadas con el Jordán las evocadas en la liturgia de este día [2]. Lo mismo ocurre con la figura de Elías, cuya estrecha relación con Juan Bautista es bien conocida. De tal suerte, nos explicamos mejor la importancia que tienen en este grupo Elías y el Jordán.

Por lo demás, el rito esencial de la fiesta no es, como el de Pascua, el bautismo, sino la consagración del agua. En consecuencia, sus figuras no presentarán el mismo carácter que las analizadas hasta ahora. No se tratará ya del agua que destruye y crea, sino del agua que purifica y santifica. Entramos, pues, en otro aspecto del simbolismo del agua: el agua que lava, es decir, en el plano religioso, el baño ritual. El episodio de Naamán es particularmente significativo. Como observa Gregorio de Nisa [3], las figuras designan aquí dos aspectos del bautismo: su virtud purificadora y su institución en el Jordán por el bautismo de Cristo. Para la tradición antigua, en efecto, con el bautismo de Cristo queda instituido el sacramento del bautismo en su forma, aunque no en su realización, ya que ésta supone consumada la Pasión de Cristo [4].

Una última característica de este grupo —menos

importante, pero digna de ser tenida en cuenta— es su origen alejandrino. Aparece por primera vez en Orígenes, y de él parecen depender otros autores más recientes. Además, conviene recordar a este propósito que la fiesta del 6 de enero, como fiesta del Bautismo de Cristo aparece por primera vez en Alejandría, entre los gnósticos basilidianos, según el testimonio de Clemente Alejandrino (*Strom.*, I, 21; Staehlin, 90). Así queda claro por qué llamamos alejandrino a este grupo: no se trata de alejandrinismo en el sentido de tendencia al simbolismo, sino de una tradición litúrgica de la Iglesia de Alejandría. El testimonio de Orígenes es valioso no como reflejo de sus ideas personales, sino como documento de la tradición de su Iglesia [5].

* * *

Era natural que se pensase en dar el paso del Jordán por Josué categoría de símbolo bautismal. Josué, en efecto, es figura de Cristo [6]. Conviene notar que esta tipología es ajena al Antiguo Testamento y al judaísmo; sin duda, porque habría restado importancia a Moisés. Por el contrario, el tema es frecuente en el cristianismo, que considera a Josué entrando en la Tierra prometida como figura de Cristo. Así Cirilo de Jerusalén: "Josué, hijo de Nave, es en muchas cosas figura (τύπος) de Cristo. A partir del Jordán, comenzó él a ejercer su mando sobre el pueblo; igualmente Cristo inició su vida pública después de ser bautizado. El hijo de Nave elige doce (hombres) para dividir la herencia; Jesús envía por todo el mundo doce apóstoles como heraldos de la verdad. El que es figura salvó a Rahab la cortesana, porque había creído; el que es la realidad dice: Los publicanos y las cortesanas os precederán en el reino de Dios. En tiempos del tipo, bastó la fuerza del vocerío para derribar las murallas de Jericó; en virtud de la palabra de Jesús: No

quedará piedra sobre piedra, y el templo de Jerusalén se derrumbó ante nosotros" (X, 11; PG, XXXIII, 676 D-677 A). Aquí tenemos los principales rasgos del ciclo de Josué a los que la tradición ha atribuido un sentido tipológico: el paso del Jordán, la historia de Rahab, la ruina de Jericó. Habría que añadir el nombre de Josué-Jesús. Dos de estas figuras, el nombre de Jesús y la historia de Rahab, tienen su base en el Nuevo Testamento.

¿Ocurre lo mismo con el paso del Jordán? No parece que el Nuevo Testamento lo relacione con el bautismo de Jesús. Sin embargo, Harald Sahlin ha señalado cierta relación entre el paso del Jordán y otro episodio del Evangelio [7]. Se trata del capítulo 11 de San Juan, donde se refiere la resurrección de Lázaro. Al principio de este episodio leemos que Jesús se encuentra al este del Jordán, "donde Juan bautizaba" (*Jn.*, 10, 40). Le anuncian que Lázaro ha muerto. El aguarda dos días, y luego pasa el Jordán y resucita a Lázaro. Sahlin cree que en este episodio Juan quiere presentarnos a Jesús como nuevo Josué, y remite a *Josué*, 1, 11: "Dentro de tres días, pasaréis el Jordán", y al anuncio de que, tras este paso, Dios obrará maravillas (*Jos.*, 3, 5).

Según esto, el paso del Jordán por Josué es figura del paso de Jesús. Pero, por otra parte, el episodio de la resurrección de Lázaro parece tener un sentido bautismal. El paso del Jordán seguido de la resurrección de Lázaro es figura —opina Sahlin— de la inmersión en el agua bautismal, la cual configura con la resurrección de Cristo. Y las palabras de Tomás (*Jn.*, 11, 6): "Vayamos también nosotros y muramos con El", parecen sugerir la idea de una configuración con la muerte de Cristo, en el paso del Jordán, correspondiente al otro aspecto del bautismo, que es a la vez muerte y resurrección. El paso del Jordán por Josué aparece así en el Nuevo Testamento no sólo como figura de la resurrección de Lázaro, sino también del bautismo cristiano.

Los Padres se harán eco de esta interpretación. Sin embargo, para ellos el lazo de unión no es la resurrección de Lázaro, sino el bautismo de Juan. Gregorio de Nisa escribe en el *De Baptismo*: "Te has arrastrado por mucho tiempo en el fango: corre ahora a mi Jordán, guiado no por la invitación de Juan, sino por la voz de Cristo. El río de la gracia corre por doquier y no tiene sus fuentes en Palestina para desaparecer en el mar vecino, sino que rodea toda la tierra y desemboca en el Paraíso, corriendo en sentido contrario de los cuatro ríos que de allí descienden y llevando al Paraíso cosas mucho más preciosas que las que de allí salen. Porque éstos llevan perfumes, el cultivo y la fecundidad de la tierra; aquél lleva hombres, engendrados por el Espíritu Santo. Imita a Jesús, hijo de Nave. Lleva el Evangelio, como él llevó el arca. Abandona el desierto, es decir, el pecado. Pasa el Jordán. Corre a la Vida según Cristo, a la tierra que produce frutos de alegría y mana, según la promesa, leche y miel. Destruye Jericó —los viejos hábitos—, no la dejes fortificada. Todas estas cosas son figura (τύπος) nuestra, prefiguraciones de las realidades que actualmente se manifiestan" (PG, XLVI, 420 D-421 A). El texto es decisivo para el punto que tratamos. Se trata de un escrito sobre el bautismo, donde el paso del Jordán por Josué es presentado como tipo del mismo; el arca es figura del Evangelio; el desierto representa el pecado; el Jordán simboliza el bautismo; la caída de Jericó, en fin, la destrucción del hombre pecador, según una idea que encontramos en Orígenes [8].

Asimismo, en su sermón sobre *el Bautismo de Cristo*, después de considerar el paso del Mar Rojo como figura del bautismo, Gregorio continúa: "El pueblo hebreo no recibió la tierra de la promesa sin antes haber pasado el Jordán bajo la dirección de Josué. También Josué, al erigir las doce piedras en el lecho del río, nos ofrecía, evidentemente, una figura de los doce apóstoles, ministros del bautismo" (*In. Bapt. Christi*; PG, XLVI, 592 A). Es la misma tipología de Cirilo de Je-

rusalén. Gregorio insiste luego en el tema del Jordán: "Sólo el Jordán, entre todos los ríos, habiendo recibido en sí las primicias de la santificación y de la bendición, difundió la gracia del bautismo por todo el mundo como de una fuente, que es su propia figura (τύπος). Y todo esto son signos, expresados en acciones efectuadas realmente, de la regeneración por el bautismo" (593 A). Se nos da aquí una interesante definición de la figura: acción realmente efectuada, significativa (μήνυμα) de una acción futura. Gregorio alude una vez más al Jordán en su relación con el Paraíso: "El Jordán es celebrado, porque regenera a los hombres y los planta en el Paraíso de Dios" (593 D).

Como puede observarse, en estos textos, Gregorio ve en el Jordán visible, que riega Palestina, una figura de las aguas bautismales que bañan el Paraíso [9]. Orígenes ve algo más. Para él, el Jordán es símbolo y sacramento de Cristo mismo, río que alegra la ciudad de Dios. "Las fuentes de este río regocijan la ciudad de Dios, como leemos en el Salmo; no la Jerusalén visible (que no tuvo río que la regase), sino la Iglesia inmaculada de Dios, edificada sobre el fundamento al Verbo de Dios hecho carne, que habitó entre nosotros, y en Jesús (Josué), que distribuyó las partes, a la humanidad que él asumió; ésta es la piedra angular que, introducida en la divinidad del Hijo de Dios al ser asumida por él, es lavada (λούεται) y recibe entonces la paloma inocente y sin malicia del Espíritu, unida a él de suerte que ya no puede escapar" (VI, 42). El Jordán es el Verbo mismo que desciende a este mundo.

Para Orígenes, el paso del Jordán viene a ser la figura por excelencia del bautismo, en oposición al paso del Mar Rojo. Esto cae dentro de una oposición más general que Orígenes establece entre Moisés, figura del Antiguo Testamento, y Josué, figura del Nuevo: "Allí, después de celebrar la Pascua, emprenden el Exodo; en el caso de Jesús (Josué), después del paso del Jordán, acamparon en Gálgala, el décimo día del

primer mes, cuando, tras el bautismo de Jesús (Josué), fue necesario que, para celebrar el festín, se circuncidaran previamente en la colina de Araloth [10]. Todos los hijos de Israel que habían salido incircuncisos de Egipto, son circuncidados por Jesús (Josué) con cuchillos de piedra; y el Señor reconoce que les quitó el oprobio de Egipto el día del bautismo en Jesús" (*Co. Jo.*, VI, 44; Preuschen, 154) [11]. El paso del Mar Rojo es figura de la primera alianza, en Moisés, por oposición a la segunda, la del Jordán, en Josué-Jesús.

Orígenes subraya la misma oposición en las *Homilías sobre Josué*: "Veamos qué cosas se hallan aquí figuradas. Entro en el Jordán, no en el silencio de la huida, sino al son de las trompetas que entonan un aire divino y misterioso, para que yo acuda a la predicación de la trompeta celeste" (*Ho. Jos.*, I, 3; PG, XII, 828). Aquí aparece un nuevo elemento: el paso del Mar Rojo no es ya figura del Antiguo Testamento, sino del ingreso en el catecumenado. Según esto, el conjunto del Exodo es concebido como figura de la iniciación cristiana, desde la salida de Egipto, que representa la ruptura con la idolatría, hasta el bautismo, simbolizado en el paso del Jordán: "Tú, que acabas de abandonar las tinieblas de la idolatría y deseas acudir a escuchar la Ley divina, comienzas por abandonar Egipto. Cuando has sido agregado al número de los catecúmenos y has comenzado a obedecer los preceptos de la Iglesia, entonces has pasado al Mar Rojo. Si vienes ahora a la fuente sacramental y, en presencia del orden sacerdotal y levítico, eres iniciado en esos venerables y majestuosos misterios, conocidos sólo por aquéllos a quienes es permitido (*fas*) conocerlos, entonces, habiendo pasado el Jordán mediante el ministerio de los sacerdotes, entrarás en la tierra de la promesa" (IV, 1; PG, XII, 843 A). Semejante perspectiva ofrecía una simbólica seductora. Pero la tradición eclesiástica, que veía en el paso del Mar Rojo una figura del bautismo, era demasiado fuerte para ser suplantada bien por la simbólica del Antiguo Testamento, bien por la

del catecumenado. De Orígenes, la tradición sólo conservará el tema del paso del Jordán como figura del bautismo, figura que no se opondrá a la del paso del Mar Rojo, sino que coexistirá con ella.

* * *

Además de la historia de Josué, otro punto del Antiguo Testamento donde el Jordán desempeña un papel especial es el ciclo de Elías. Tanto las catequesis como las oraciones bautismales nos presentan cierto número de episodios pertenecientes a la vida de Elías y Eliseo, en los que generalmente interviene el Jordán. Aquí ocurre lo mismo que en la tipología del paso del Jordán por Josué, donde tenemos sólo un aspecto de la tipología de Josué. La tipología de Elías es una de las más importantes. En el judaísmo de tiempos de Cristo, ésta se presentaba bajo la forma material de espera del retorno de Elías, como signo del fin de los tiempos; concepción que ha dejado huellas en el Evangelio.

El Nuevo Testamento no ha creado —y lo mismo sucede en otros puntos— la tipología de Elías, sino que se limita a mostrar que tal tipología se realizó en los acontecimientos de la historia de Cristo. Se ha observado que esta tipología aparece sobre todo en el *Evangelio de Lucas*, mientras que en el de *Mateo* es más importante la tipología mosaica [12]. Elías es a veces figura de Juan Bautista, pero con mayor frecuencia lo es de Cristo. La historia de la viuda de Sarepta (*3 Re.*, 17, 9) y la del sirio Naamán (*4 Re.*, 5, 9) son figuras de la vocación de los gentiles (*Lc.*, 4, 25-28). Los apóstoles pidiendo a Cristo que envíe fuego del cielo recuerdan el episodio de Elías y los sacerdotes de Baal (*Lc.*, 9, 54). La ascensión de Elías es figura de la Ascensión de Cristo (*Lc.*, 9, 51) [13].

Merece destacarse el hecho de que dos de estas figuras, el fuego del cielo y Naamán, se encuentren apli-

cadas al bautismo. Tras el paso del Jordán, la segunda figura que nos presentan las liturgias etíope y copta es la del sacrificio de Elías (*3 Re.*, 18, 1-40). Lo mismo sucede en el *Sermón* de Gregorio de Nisa: "Este sacrificio admirable y que sobrepasa toda inteligencia, de Elías Tesbita, ¿qué es sino una profecía en acción de la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo y de la redención?" (XLVI, 592 A). Elías, perseguido por los sacerdotes de Baal, pide un juicio de Dios entre ellos y él. El sacrificio de los sacerdotes de Baal no es objeto de ningún prodigio. Elías a su vez prepara el sacrificio: toma doce piedras y construye el altar, coloca sobre él los trozos de la víctima, hace llenar tres veces cuatro cántaros de agua y derramarlos sobre la víctima. Luego ora. Y entonces "descendió el fuego de Dios y consumió el holocausto y el agua" (*3 Re.*, 18, 38)[14].

Gregorio comenta así el episodio: "De tal modo, Elías profetizaba claramente de antemano el sacramento del bautismo (ἡ τοῦ βαπτίσματος μυσταγωγία), que tendría lugar más tarde. Sobre el agua derramada tres veces descendió el fuego para mostrar que donde está el agua sacramental, está también el Espíritu, vivificante, ardiente, inflamado, que consume a los impíos e ilumina (φωτίζει) a los fieles" (XLVI, 592 D). Como otras veces, observamos aquí una doble tipología: una se refiere al significado profundo de la escena y la otra a los elementos materiales empleados. La primera expresa —como ha señalado certeramente Lundberg— "la ruptura completa con el paganismo" (*loc. cit.*, p. 30). Este es, en efecto, uno de los aspectos principales del bautismo. Es curioso que la oración griega de introducción a la liturgia de Epifanía copie a la letra el texto de San Gregorio: "Tú, que nos has manifestado en Elías Tesbita, mediante la triple efusión del agua, la Trinidad de Personas de la Unica Deidad..."[15]. Nótese la alusión a la triple efusión del agua. No obstante, la idea esencial es la afirmación de la verdadera fe contra la idolatría[16].

Además, Gregorio pone en relación el papel del

agua en el sacrificio de Elías con su empleo en el bautismo; o, más exactamente, subraya el hecho de que el fuego desciende sobre el agua. Lo cual puede explicarse simplemente como figura de la efusión del Espíritu Santo sobre el bautizado, según hace Gregorio. Es oportuno recordar que algunos antiguos relatos del bautismo de Cristo en el Jordán hablan de la manifestación de un fuego visible. Tradición antiquísima, que encontramos en el *Evangelio de los Nazarenos* y en el *Diatessaron* de Taciano, y es mencionada por Justino: "Mientras Jesús descendía al agua, se encendió el fuego en el Jordán; y, mientras ascendía del agua, el Espíritu Santo, en forma de paloma, voló sobre él" (*Dial.*, LXXXVIII, 3). Así volvemos al ciclo del Jordán.

El tema del sacrificio de Elías, por el contrario, aparece raras veces en la catequesis bautismal[17]. Ordinariamente, encontramos otros episodios del mismo ciclo. El principal es el paso del Jordán por Elías antes de su ascensión. En su *Comentario a San Juan*, Orígenes sitúa este episodio entre el paso del Jordán por Josué y el baño de Naamán: "Conviene observar también que Elías, estando para ser arrebatado al cielo como por un huracán, tomando su piel de oveja, la desplegó e hirió con ella el agua, que se abrió a ambos lados, y pasaron uno y otro, quiero decir, él y Eliseo. Así, después de ser bautizado en el Jordán, quedó más idóneo para ser arrebatado al cielo. En efecto, ¿no llama Pablo al bautismo paso milagroso del agua?" (*Co. Jo.*, VI, 46; Preuschen, 155, 9-15).

Después de Orígenes, encontramos la misma figura en San Cirilo de Jerusalén, pero no en las *Catequesis mistagógicas*, sino en la *Catequesis sobre el bautismo*: "Elías es arrebatado al cielo, pero no sin intervención del agua. Comienza por pasar el Jordán, y a continuación un carro lo lleva al cielo" (XXXIII, 433 A). A este propósito, podemos recordar que, entre los nombres dados al bautismo, se encuentra, tanto en Gregorio de Nacianzo como en Cirilo de Jerusalén, la expresión

"vehículo que lleva al cielo" (ὄχημα)[18]. Se trataba, pues, de una expresión tradicional; pero resultaba difícil encontrarle un contexto adecuado. Se podría buscar una explicación recurriendo al neoplatonismo, donde es frecuente la concepción del cuerpo como vehículo (ὄχημα) del alma durante su ascensión al cielo"[19]. Pero parece muy extraño que una concepción neoplatónica diera origen a una designación tradicional del bautismo. La búsqueda habrá de orientarse, por tanto, hacia el campo bíblico. Y aquí la referencia más probable es quizá el carro de Elías.

De este modo, el fundamento bíblico de la tipología bautismal de nuestro episodio es doble. Por una parte, ya el Antiguo Testamento ve en el paso del Jordán por Elías una repetición del paso del Mar Rojo. Aquí, pues, el Antiguo Testamento presenta como un doble plano tipológico: Elías es considerado como un nuevo Moisés[20]. Pero, por otra parte, el elemento específico del episodio es la introducción del tema de la ascensión. La ascensión de Elías después del paso del Jordán es figura de la Ascensión de Cristo después del paso de la muerte. A su vez, el bautismo aparece como la ascensión del bautizado después del bautismo, como una configuración con la Ascensión de Cristo[21].

No obstante, el episodio más frecuentemente presentado como figura del bautismo, dentro del ciclo en cuestión, es el del hacha de Eliseo flotando sobre las aguas del Jordán (*4 Re.*, 6, 1-7). Se trata de otra tradición figurativa. Existe una serie de textos del Antiguo Testamento donde aparecen asociadas el agua y la madera. Tales textos fueron muy pronto utilizados para designar el misterio del bautismo, donde el agua actúa por la virtud de la cruz. Ya en el Pseudo-Bernabé tenemos un primer grupo de estos *testimonia* (XI, 5). El tema que analizamos aparece por primera vez en Justino, en un contexto semejante: "Eliseo arrojó un trozo de madera al agua del Jordán, extrayendo así el hierro del hacha con que los hijos de los profetas querían cortar la madera destinada a la construcción de su casa.

Del mismo modo, Cristo nos rescató en el bautismo de los pecados más pesados, mediante su crucifixión en el madero y el bautismo en el agua" (*Dial.*, LXXXVI, 6).

Este milagro de Eliseo no presenta gran analogía con el bautismo, sino la de ser una obra del poder de Dios realizada en el Jordán mediante un trozo de madera. Esto pertenece más bien a la tipología ilustrativa. Sin embargo, la figura, gracias a su antigüedad, alcanzó gran resonancia. La encontramos en Ireneo (*Adv. haer.*, V, 17, 4), en Tertuliano (*Adv. Jud.*, 13) y en Dídimo, que la toma de este último para desarrollarla más por extenso: "En Eliseo, el hombre de Dios, que pregunta: ¿Dónde ha caído el hacha?, está representado Dios que, viniendo a los hombres, pregunta a Adán: ¿Dónde estás? En el hierro hundido en el abismo oscuro vemos figurado el poder de la naturaleza humana, caída de la región de la luz. En la madera cogida y arrojada en el lugar donde se hallaba el objeto buscado está simbolizada la cruz gloriosa. El Jordán es el bautismo inmortal, pues Aquél que creó el Jordán, en el Jordán se dignó ser bautizado por nosotros. Finalmente, el hierro que flota sobre las aguas y vuelve a quien lo había perdido significa que nosotros subimos por el bautismo a una altura celeste y recuperamos la gracia antigua y la verdadera patria" (XXXIX, 700 A).

Nos hallamos en pleno desarrollo alegórico. Sin duda, el mismo Dídimo tuvo conciencia de ello, pues continúa: "Si alguno niega que este pasaje sea una profecía del bautismo, ¿qué objetivo perseguiría entonces el autor sagrado al escribirlo?" (XXXIX, 700 A). La debilidad de la argumentación es evidente. A los ojos de Dídimo, lo que justifica la interpretación es la idea origenista de que todo en la Escritura debe tener valor figurativo. Pero tal punto de vista es muy discutible. No obstante, aunque la debilidad de la argumentación de Dídimo nos impida conceder importancia a los detalles de su interpretación, esto no impide que la tradición haya podido ver en el episodio como tal

una cierta figura del bautismo. Su verdadero sentido nos lo indica San Ambrosio, quien, al citar el hacha de Eliseo como figura del bautismo en el *De Mysteriis* y en el *De Sacramentis*, atestigua su pertenencia a la catequesis común. Pero no deja de precisar su alcance: por una parte, es un milagro que manifiesta el poder de Dios sobre los elementos, prefigurando así el milagro bautismal (*De Myst.*, 51; Botte, 124); por otra, el recurso a Eliseo manifiesta la importancia del hombre para salvarse sin la intervención del poder de Dios (*De Sacr.*, II, 11; Botte, 65). La presencia del Jordán y de la madera han dado ocasión a interpretar este milagro, preferentemente, como figura del bautismo [22].

* * *

El tercer milagro del ciclo del Jordán es la curación de Naamán el Sirio, a quien el profeta ordena sumergirse siete veces en el río (*4 Re.*, 5, 9-20). A él se alude en las oraciones coptas y etíopes de consagración del agua bautismal: "Tú indicaste de antemano, por medio del profeta Eliseo, el agua de la regeneración vivificante y purificaste a Naamán el Sirio en el agua del Jordán" [23]. Orígenes y Gregorio de Nisa citan el episodio en último lugar, después del paso del Jordán y el milagro de Elías. Es ésta una tradición común y sólida, como en el episodio del Jordán. Según ha señalado Lundberg, el nuevo aspecto de la teología del bautismo que pone de relieve el baño de Naamán es el de purificación. Igual que el agua lava las manchas del cuerpo, el baño sagrado purifica en virtud del poder de Dios. Este poder, que en el caso de Naamán actúa sobre una enfermedad física, en el caso del bautizado actúa sobre el alma: "El poder saludable y purificador que, según el relato bíblico, tenía el agua del Jordán para Naamán, es paradigma de la purificación producida por el agua del bautismo" [24].

Es Orígenes quien desarrolla por primera vez el tema, aunque no debemos olvidar que el episodio de Naamán aparece citado en el Nuevo Testamento (*Lc.*, 4, 27). Y, si bien no se alude directamente al bautismo, no obstante el sentido que se da al episodio no es menos interesante: la incorporación de los paganos al nuevo Israel. Algunos autores pondrán de relieve este aspecto particular del episodio, al presentarlo como figura del bautismo. Orígenes, después de referirse al manto de Elías, escribe: "Para comprender el significado del Jordán, que apaga la sed y colma de gracias, será útil recordar a Naamán el Sirio, curado de la lepra" (*Co. Jo.*, VI, 47). Observa luego cómo Naamán, en un principio, se encolerizó ante la proposición de Eliseo. En realidad, "no comprendía el gran misterio del Jordán. Porque así como nadie es bueno, sino sólo uno, Dios Padre, así entre los ríos ninguno es bueno, sino el Jordán, que puede purificar de la lepra a quien, con fe, lava su alma en Jesús" (VI, 47).

Estas últimas líneas se explican teniendo en cuenta la interpretación que Orígenes da del Jordán; de ella hemos hablado anteriormente. Para Orígenes el Jordán es figura del Verbo. Por tanto, sumergirse en el Jordán es sumergirse en Cristo. El Verbo es el río "que alegra la ciudad de Dios". Igual que Dios está presente en este río, el Padre está presente en el Hijo. "Por eso, quienes se lavan en él, quedan libres del oprobio de Egipto, se hacen capaces de ser elevados al cielo, son purificados de la lepra más espantosa y se hallan dispuestos a recibir el Espíritu Santo" (VI, 48). Obsérvese cómo, en este último pasaje, Orígenes alude a las tres figuras del paso del Jordán por Josué, el paso del Jordán por Elías y el baño de Naamán en el Jordán.

Orígenes insiste en la interpretación bautismal del episodio de Naamán, con ocasión del texto de San Lucas en que se menciona a este personaje: "Nadie fue purificado sino Naamán el Sirio, que no era de Israel. Considera que quienes son lavados por el Eli-

seo espiritual, que es Nuestro Señor y Salvador, quedan purificados en el sacramento del bautismo de la mancha de la lepra. Es a ti a quien se dice: Levántate, ve al Jordán y lávate, y tu carne será renovada. Naamán se levantó, marchó y, lavándose, realizó la figura (*mysterium*) del bautismo. Su carne quedó como la de un niño. ¿Quién es ese niño? El que nace en el baño de la regeneración" (*Ho. Luc.*, 33; Rauer, 198).

Después de Orígenes, la interpretación bautismal del episodio de Naamán es recogida por las diversas catequesis. Dídimo insiste en dos rasgos nuevos: el hecho de que Naamán sea un extranjero, lo cual subraya la universalidad del bautismo, y las siete inmersiones, que contienen una alusión al Espíritu Santo. Lo primero tiene sus raíces en el Nuevo Testamento y forma parte de la mejor tipología del episodio: "El profeta Eliseo anunció de antemano las inefables riquezas contenidas en las aguas bautismales e indicó al mismo tiempo que tales riquezas se extendían a cuantos quisieran convertirse, cuando mandó a Naamán el leproso —un extranjero que le pedía la curación— que se sumergiera siete veces en el Jordán. Le prescribió sumergirse siete veces, quizá para que el extranjero pudiera aprender que fue el séptimo día cuando Dios descansó de sus obras, o más bien para designar simbólicamente el Espíritu divino" (XXXIX, 700 D).

San Gregorio de Nisa subraya la función del Jordán: "Eliseo, cuando mandó a Naamán el leproso lavarse en el Jordán, que le limpió de su enfermedad, predijo el porvenir, tanto por lo que se refiere al uso general del agua, como al bautismo particular en el río. En efecto, sólo el Jordán entre todos los ríos, habiendo recibido en sí las primicias de la santificación y la bendición, derramó sobre el mundo entero, como una fuente, la gracia del bautismo" (XLVI, 593 D). El baño de Naamán aparece, pues, como figura de la consagración de las aguas del Jordán por Cristo, de cuya gracia participarán después todas las aguas consagra-

das. Por ello, prefigura a la vez, como indica Gregorio, el bautismo y su institución.

Las catequesis sacramentarias de San Ambrosio mencionan en tres ocasiones a Naamán, lo cual indica que esta figura formaba parte de la catequesis elemental. Pero es en las *Homilías sobre San Lucas* donde expone con mayor extensión el tema: "El pueblo compuesto de extranjeros, leproso antes de ser bautizado en el río místico, queda purificado de las manchas del alma y del cuerpo después del sacramento del bautismo. En efecto, en la figura de Naamán se anuncia a las naciones la salvación futura. ¿Por qué recibe orden de bañarse un número de veces tan lleno de misterio? ¿Por qué es elegido el Jordán? Reconoce la gracia del bautismo saludable" (*Exp. Luc.*, IV, 50-51). Ambrosio sigue aquí la interpretación de Dídimo, fundada en el *Evangelio de Lucas*. El rasgo más saliente del episodio es, sin duda, el hecho de que sea objeto del milagro un extranjero al pueblo de Israel[25].

* * *

Con el ciclo de Elías y del Jordán, hemos concluido el examen de las grandes figuras bíblicas del bautismo en el Antiguo Testamento. Esto no quiere decir, sin embargo, que los Padres no hayan aplicado al bautismo otros varios textos. Habría que mencionar especialmente los textos de los Profetas y de los Salmos. Ya el Pseudo-Bernabé nos ofrece una relación de textos de *Isaías* (XI, 2-5). Gregorio de Nisa cita asimismo pasajes de Isaías y Ezequiel: "Derramaré sobre vosotros un agua pura, y quedaréis purificados de vuestras manchas" (*Ez.*, 36, 25) (XLVI, 593 A-C)[26]. Igualmente, se aduce con frecuencia el testimonio de los *Salmos*. El Pseudo-Bernabé cita el *Salmo 1*: "Quien hace estas cosas, será como un árbol plantado a la orilla de las aguas" (XI, 2). L. de Bruyne ha demostrado que este

texto pudo influir en la decoración de los bautisterios [27]. Ya hemos visto la importancia del *Salmo 54*: "Como el ciervo anhela las fuentes de agua". Más adelante, veremos la del *Salmo 22*. En todo caso, las profecías reciben su valor de la tipología en la medida en que expresan claramente que las realidades del pasado de Israel son expresión de los acontecimientos escatológicos realizados en Cristo. Por eso, nuestro estudio debía centrarse necesariamente en las figuras.

CAPITULO VII

LA CONFIRMACION

La historia de los orígenes del sacramento de la confirmación es uno de los capítulos más oscuros del culto cristiano. Existen dudas, en primer lugar, sobre el significado del sacramento. Es evidente que está relacionado con el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo fue dado ya en el bautismo. ¿A qué corresponde entonces esta nueva efusión? Existen, además, dudas sobre el rito: ¿es la imposición de manos, como enseña el Nuevo Testamento, o la unción con el santo crisma, según el uso que prevalecerá en Oriente? Finalmente, existen dudas sobre la relación de la unción postbautismal, que se encuentra en numerosas liturgias, con la confirmación. Toda la documentación sobre el tema ha sido reunida en los libros de J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes* (Lovaina, 1939), y de B. Welte, *Die postbaptismale Salbung* (Friburgo, 1939). Por otra parte, tenemos el problema de las relaciones entre bautismo y confirmación. Sin entrar en tales discusiones, partiremos del hecho cierto de la existencia, en el sacramento de la confirmación, de una unción hecha con óleo perfumado, el μύρον, cuyo simbolismo intentaremos investigar.

* * *

El primer aspecto del rito es su carácter de unción (χρῖσμα). Esto nos introduce ya en plena simbólica bíblica. En el Antiguo Testamento, la consagración de sacerdotes y reyes se verificaba mediante el rito de la unción: un sacramento en virtud del cual se les comunicaba el Espíritu Santo en atención a las funciones que deberían desempeñar. Los profetas nos presentan una primera tipología que es, literalmente, el mesianismo. Anuncian, en efecto, que al fin de los tiempos vendrá un Ungido, un Mesías, un *Christós,* del que tanto el Rey davídico como el Sumo Sacerdote eran simples figuras. Tal tipología mesiánica ocupa un lugar destacado en los *Salmos.* No olvidemos que éstos forman parte de la liturgia del Templo, cuya relación con el sacerdocio es evidente.

Toda esa tipología escatológica tiene realización en Jesús de Nazaret. Es lo que afirma el Nuevo Testamento. Así lo expresa el nombre mismo de Χριστός dado a Jesús; título que El acepta explícitamente ante Pilato (*Mt.,* 27, 12). Además, Cristo se aplica la profecía de Isaías (11, 1) que describe la efusión del Espíritu Santo sobre el Mesías futuro (*Lc.,* 4, 18)[1]. Los *Hechos de los Apóstoles* le aplican asimismo los textos de algunos *Salmos* (*Act.,* 2, 34=*Sal. 109,* 1; *Act.,* 4, 25=*Sal. 2,* 1)[2]. Pero, según la línea que hemos visto aplicada siempre, lo que se afirma de Cristo se afirma también del cristiano. Tendremos, pues, una doble tipología sacramental en que la unción aparecerá relacionada a la vez con el Antiguo y con el Nuevo Testamento.

El testimonio más antiguo es el de Tertuliano: "Una vez salidos de la piscina bautismal, somos ungidos con la unción bendita siguiendo la disciplina antigua según la cual solía practicarse una unción con óleo derramado de un cuerno con vistas al sacerdocio. Con este óleo fue ungido Aarón por Moisés; y de ahí su nombre de ungido (*christus*), derivado de *chrisma,* que significa unción. Tal unción (*chrisma*), espiritualizada, es la que ha dado su nombre al Señor. El fue, en efecto, ungido

del Espíritu por el Padre, como se dice en los *Hechos*: Se reunieron en esta ciudad contra tu santo Hijo, a quien ungiste (*Act.*, 4, 27). Así la unción se derrama sobre nosotros sensiblemente, pero actúa espiritualmente (*De Bapt.*, 7; PL, I, 1207 A)[3].

Nos hallamos aquí ante un importante conjunto teológico: la unción sacramental aparece relacionada con la unción sacerdotal del Antiguo Testamento, según se nos describe concretamente en el capítulo 21 del *Levítico*. Asimismo se establece una relación entre ella y la unción real; en particular, la unción del rey mesiánico del *Salmo 2, 2*. A esta unción se refiere precisamente el texto de los *Hechos* que la presenta como realizada en Cristo. Pero la unción con óleo del Antiguo Testamento es sólo figura de la unción espiritual por la que el Hijo es ungido con el Espíritu Santo. Tal unción se llama *chrisma*, y el que la recibe *christós*. Lo cual constituye un nuevo aspecto de la confirmación: el óleo es el (*chrisma*) por el cual el bautizado se convierte en un nuevo *christós*, en un *christianos*[4].

Siguiendo la tradición de Tertuliano, Cirilo de Jerusalén desarrolla el tema: "Al haceros dignos de este santo crisma, sois llamados cristianos, haciendo realidad tal nombre por la regeneración. Antes de ser dignos de esa gracia, no merecíais verdaderamente semejante apelativo, si bien os hallabais en camino de ser cristianos. Debéis saber que la figura de este crisma se encuentra en el Antiguo Testamento. Cuando Moisés comunicó a su hermano el mandato divino, al constituirlo sumo sacerdote, tras haberlo lavado en el agua, lo ungió. Y fue llamado Cristo en razón del crisma simbólico. Igualmente, el sumo sacerdote, al elevar a Salomón a la dignidad real, lo ungió después de lavarlo en el Gihón. Pero estas cosas a él le acaecieron en figura; a vosotros, en cambio, no en figura, sino en realidad, pues vosotros habéis sido ungidos realmente con el Espíritu Santo. Porque el principio de vuestra salvación es el Ungido (el Cristo)" (XXXIII, 1093 A. Cfr. también 681 B).

Encontramos exactamente el mismo tema que en Tertuliano, aunque expuesto con mayor detención. Cirilo refiere expresamente la unción real a la de Salomón, cosa que Tertuliano se limitaba a insinuar. Además, relaciona el término *christianos* con la unción crismal de Aarón. A ésta precisamente recurre Ambrosio en el *De Mysteriis*: "Después del bautismo, os acercasteis al sacerdote. ¿Qué sucedió entonces? ¿Acaso no sucedió lo que dice David: Como el nardo sobre la cabeza, que desciende sobre la barba, sobre la barba de Aarón? Considera por qué es así. Porque 'los ojos del sabio están en *su cabeza*' (*Ecle.*, 2, 14). Se derrama sobre la barba, es decir, en gracia de juventud; se derrama sobre la barba de Aarón, para hacer de ti una raza elegida, sacerdotal, preciosa. Todos, en efecto, somos ungidos con la gracia espiritual, con miras a la realeza y al sacerdocio" (*De Myst.*, 29-30; Botte, 117).

Prefigurada por la unción sacerdotal y real del Antiguo Testamento, la unción cristiana es, además, participación en la de Cristo. Tras haber consagrado sus dos primeras catequesis al bautismo, Cirilo de Jerusalén estudia la confirmación en la tercera. "Bautizados en Cristo y revestidos de El, habéis sido conformados al Hijo de Dios. Dios, en efecto, habiéndoos predestinado a la adopción filial, os ha hecho conformes al cuerpo de la gloria de Cristo. Al haceros partícipes de Cristo, con razón sois llamados Cristos. Y fuisteis hechos Cristos, cuando recibisteis el sacramento del Espíritu Santo. Todas estas cosas se realizaron simbólicamente, ya que sois imágenes de Cristo. Ahora bien, El, habiendo descendido al Jordán y habiendo comunicado a las aguas el perfume de su divinidad, subió del Jordán, y el Espíritu Santo se posó personalmente sobre El, el semejante sobre el semejante. Así vosotros, cuando subisteis de la piscina de las aguas sagradas, recibisteis la unción, sacramento de aquélla con que había sido ungido Cristo; quiero decir que recibisteis el Espíritu Santo, del cual el bienaventurado Isaías, hablando del nombre del Se-

ñor, dijo: "El Espíritu del Señor está sobre mí. Por eso, me ha ungido" (XXXIII, 1088 B-1089 A).

Ya antes nos había hablado Cirilo dos veces del sacramento del Espíritu. Por una parte, en su catequesis sobre el Espíritu Santo, recuerda que "bajo Moisés, el Espíritu Santo era comunicado por la imposición de las manos, y que Pedro también por la imposición de las manos comunicó el Espíritu" (XXXIII, 956 C). Pero —continúa— "la gracia vendrá sobre ti cuando hayas recibido el bautismo. Más adelante, te diré cómo". Tenemos aquí un testimonio de la distinción entre confirmación y bautismo, así como del hecho de que, no obstante el cambio de rito, se trata del mismo sacramento que Pedro confería imponiendo las manos. En la catequesis sobre la resurrección del cuerpo, anuncia la confirmación en estos términos: "Más tarde, comprenderéis cómo el Señor os purificó de vuestros pecados por medio del baño en el agua unido a la palabra, cómo llegasteis a participar sacerdotalmente del nombre de Cristo y cómo os fue otorgado el sello de la comunión del Espíritu" (XXXIII, 1056 B).

Cirilo desarrolla su pensamiento en este otro pasaje: "Cristo no fue ungido con un óleo o perfume corporal por mano de hombres, sino que el Padre, que lo había constituido Salvador de la totalidad del universo, lo ungió con el Espíritu Santo, como dijo Pedro: Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con el Espíritu Santo (*Act.* 10, 38). Y, de la misma manera que Cristo fue verdaderamente crucificado, verdaderamente sepultado y resucitó verdaderamente y a vosotros os ha sido concedido en el bautismo ser crucificados con él, sepultados con él y resucitar con él según cierta imitación, así ocurre con el crisma. El fue ungido con el óleo inteligible de exultación, es decir, con el Espíritu Santo, llamado óleo de exultación, porque es causa de exultación espiritual; vosotros habéis sido ungidos con perfume, viniendo a ser partícipes de Cristo" (XXXIII, 1089 A-B).

Esta página es de capital importancia para la teo-

logía sacramentaria. En ella se pone de relieve, en primer lugar, la naturaleza del sacramento: participación real en la gracia de Cristo, por una imitación sacramental de su vida. En segundo lugar, muestra cómo esta estructura se aplica tanto al sacramento de la confirmación como al del bautismo. Igual que el bautismo configura con Cristo muerto y resucitado, la confirmación configura con Cristo ungido por el Espíritu Santo. El bautismo de Cristo, seguido de la bajada del Espíritu, aparece así como prefiguración de su muerte, seguido de su instauración real, de las que participa el cristiano mediante el doble sacramento del agua y de la unción.

Si tomamos ahora las *Homilías catequéticas* de Teodoro de Mopsuestia, encontramos una doctrina análoga: "Cuando has recibido la gracia por medio del bautismo y te has vestido una túnica blanca y resplandeciente, el pontífice se adelanta, hace una cruz sobre tu frente y dice: Fulano es signado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Porque Jesús, al salir del agua, recibió el Espíritu Santo, que, en forma de paloma, vino a reposar sobre él; a continuación se dice que fue ungido por el Espíritu. De la misma manera que, en quienes son ungidos por los hombres con una unción de óleo, ésta se adhiere y no se borra nunca, así tú has de recibir la señal de la cruz en la frente, que sea para ti signo de que el Espíritu Santo vino a ti, y fuiste ungido con él" (XIV, 27). La fórmula de Teodoro de Mopsuestia nos recuerda el texto de Cirilo de Jerusalén: la confirmación es participación de la unción de Cristo por el Espíritu después de su bautismo. Señalemos que a esta unción va asociada la permanencia más especial del Espíritu Santo y también que Teodoro subraya el carácter imborrable del óleo, lo cual nos lleva a la doctrina del carácter sacramental, aplicada aquí a la confirmación.

En Occidente, la doctrina de la confirmación es la misma: Ambrosio ve en ella, al igual que Cirilo, una

comunicación del Espíritu Santo: "El bautismo va seguido del sello (*signaculum*), porque después del comienzo queda por realizar la perfección. Esto tiene lugar cuando, por la invocación del sacerdote, es infundido el Espíritu Santo, Espíritu de sabiduría y de inteligencia, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de ciencia y de piedad, Espíritu de santo temor: siete, como potencias del Espíritu. Ciertamente, todas las virtudes tienen relación con el Espíritu, pero éstas son, por así decirlo, las principales. Tales son las siete virtudes que recibes, cuando eres marcado con el sello" (*De Sacr.*, III, 8; Botte, 74-75).

El texto introduce un nuevo elemento que viene a precisar un punto que, en nuestra investigación resultaba todavía oscuro. Hemos dicho que el objeto dt la confirmación era comunicar el Espíritu Santo. Pero el nuevo cristiano estaba ya bautizado en el Espíritu. Nuestro texto puntualiza que lo que falta, después del bautismo, es la "perfección" [5], y que ésta consiste en los dones del Espíritu Santo. Llegamos así al efecto mismo de la confirmación, la cual no tiene por objeto infundir el Espíritu, ya que fue infundido en el bautismo. Se trata de una nueva efusión del Espíritu, cuya finalidad es llevar a la perfección las energías espirituales suscitadas en el alma por el bautismo. Como escribe Mme. Lot-Borodine, "se trata de la puesta en movimiento de las potencias sobrenaturales, de todas las energías encerradas en el baño sagrado" [6].

Esta idea se halla claramente expresada en el Pseudo-Dionisio: "La divinísima consagración del óleo santo perfecciona en nosotros el don gratuito y santificante del santo nacimiento de Dios... Así se explica, a mi entender, que, habiendo recibido de Dios mismo la inteligencia de los símbolos jerárquicos, los diversos promotores de la humana jerarquía llamen a este rito, de tan perfecta santidad, sacramento (τελετή) de los santos óleos a causa de su acción perfectiva" (*Hier. Eccl.*, IV; PG, I, 484 B, 485 A). Se observará cómo aquí ni siquiera se menciona al Espíritu Santo. Sólo

subsisten dos rasgos: el rito del óleo perfumado y consagrado y la idea de un perfeccionamiento de lo que fue comenzado por el bautismo [7]. La tradición oriental conservará este aspecto viendo en la confirmación el sacramento del progreso espiritual, mientras que el bautismo es el del nacimiento espiritual.

Los Padres expresan este perfeccionamiento de la vida espiritual de dos maneras. San Ambrosio lo pone en relación con los dones del Espíritu Santo. La misma idea aparece en el *De Mysteriis*: "Has recibido el sello espiritual, el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de ciencia y de piedad, el Espíritu de santo temor: conserva lo que has recibido. El Padre te ha marcado con el sello, Cristo Señor te ha fortificado y ha puesto en tu corazón la prenda del Espíritu" (*De Myst.*, 42; Botte, 121). La teología posterior verá en los dones del Espíritu Santo el sello del alma perfecta, no guiada ya por las virtudes ordinarias, sino directamente por el Espíritu Santo mediante los dones que la hacen dócil a su acción.

En Cirilo de Jerusalén encontramos otra línea de pensamiento: el *chrisma* es puesto en relación con la doctrina de los sentidos espirituales. Esta doctrina, como se sabe, radica en Orígenes [8] y es muy frecuente en la mística oriental. En Jerusalén, nos dice Cirilo, la unción crismal no tenía lugar sólo en la cabeza sino también en los sentidos, significando así el despertar de los sentidos espirituales: "Primero, habéis sido ungidos en la frente para quedar libres de la vergüenza que el primer hombre, después de su pecado, llevaba siempre consigo, de modo que podáis contemplar la gloria de Dios frente a frente, como en un espejo; luego, en los oídos, para que alcancéis oídos que escuchen los divinos misterios; después, en la nariz, para que, al percibir el perfume divino, digáis: Somos el buen olor de Cristo" (XXXIII, 1092 B).

Cirilo alude a una última unción que tenía lugar en el pecho: "Finalmente, fuisteis ungidos en el pecho,

para que, revestidos con la coraza de la justicia, podáis resistir los ataques del demonio. Igual que Cristo, después de su bautismo y de la venida del Espíritu sobre él, saliendo de las aguas, triunfó del Adversario, así vosotros, tras el santo bautismo y la unción sacramental, revestidos con la armadura del Espíritu Santo, resistiréis al poder enemigo" (XXXIII, 1092 C). Nuestra terminología ha conservado este aspecto del sacramento, al llamarlo confirmación. No obstante, como hemos visto, tal aspecto formaba parte ya de la concepción de la *sphragis* bautismal. Lo único característico de la confirmación es la idea de perfeccionamiento de las energías bautismales.

* * *

Del estudio precedente resulta que, entre los diferentes elementos sensibles —gestos, materia, etc.— que constituyen la confirmación, hay uno de particular importancia: el ejemplo del μύρον, el óleo perfumado. Intentaremos, pues, dilucidar el significado de este rito. Es sobre todo el Pseudo-Dionisio quien atestigua la importancia especialísima del μύρον. A diferencia del óleo de los catecúmenos, el μύρον es objeto de una consagración especial que él compara a la consagración eucarística: "Existe otra consagración perteneciente al mismo orden: nuestros maestros la llamaron sacramento de la unción. El pontífice toma el óleo santo, lo coloca sobre el altar de los divinos sacrificios y lo consagra mediante una santísima invocación" (*Hier. Eccl.*, IV, PG, I, 472 D-473 A. Cfr. antes Cipriano, *Epist.*, LXX, 2; CSEL, 768).

Ya antes del Pseudo-Dionisio, esta comparación de la consagración del pan y del vino con la del μύρον se encuentra en Cirilo de Jerusalén: "No te imagines que este μύρον es cosa ordinaria. Igual que el pan de la Eucaristía, después de la invocación del Espíritu

Santo, ya no es pan ordinario, sino el cuerpo de Cristo, así este santo μύρον, después de la epiclesis, ya no es ordinario —o, si prefieres la palabra, común—, sino carisma de Cristo, con la eficacia del Espíritu Santo, por la presencia de la divinidad de éste" (XXXIII, 1092 A). Tenemos aquí la concepción de una presencia del Espíritu Santo en el crisma, comparada, aunque no asimilada, a la transustanciación eucarística, y resultante en ambos casos de la epiclesis consecratoria. Esta doctrina, que ha persistido en la Iglesia Oriental, es prueba de que el crisma constituye un elemento de santidad eminente, que merece un análisis de su significado.

Como se sabe, el μύρον, que nosotros llamamos "crisma", es un compuesto de óleo y bálsamo, al que los orientales añaden otros aromas. Se diferencia, pues, materialmente del óleo de los catecúmenos por el bálsamo y los aromas que contiene, es decir, por estar perfumado. En el perfume, por tanto, reside la esencia del símbolo [9]. Así aparece claramente en las palabras que acompañan a la unción de la confirmación en la liturgia siria: "Después de haber bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, el obispo haga la unción con el crisma diciendo: Señor Dios, que derramaste el buen olor del Evangelio a todas las naciones, haz ahora que este óleo perfumado actúe eficazmente en el bautizado, para que por su medio permanezca en él el buen olor de Cristo firme (βεβαια) y sólido" (*Const. Apost.*, VII, 44, 2).

Está aquí indicado el tema fundamental: el μύρον, en cuanto recibido por las almas bautizadas, es símbolo de Cristo. Tal doctrina la desarrolla profundamente el Pseudo-Dionisio: "Los santos óleos son una mezcla de sustancias aromáticas, que perfuman a quienes las perciben según la cantidad de perfume que puede llegar hasta ellos. Esto nos enseña que el Perfume supraesencial del *Thearchikótatos* Jesús derrama sus dones intelectuales sobre nuestras potencias intelectivas, colmándolas de un divino placer. Si la percepción de los

perfumes sensibles es agradable, siempre que nuestro órgano capaz de discernir los olores esté sano, igualmente nuestras potencias intelectivas, siempre que conserven su vigor natural, son también aptas para percibir los perfumes de la divina *Thearchía*" (477 C-480 A).

Esta doctrina se funda en dos ideas. Por una parte, la del perfume divino, considerado como destello de la divinidad; simbolismo que aparece ya en la Escritura: la Sabiduría es llamada "emanación de la gloria del Todopoderoso" (*Sab.*, 7, 25). Gregorio de Nisa, comentando las palabras del *Cantar* (1, 3), "El olor de tus perfumes (μύρον) supera a todos los aromas", escribe: "El olor de los divinos perfumes no es un olor percibido por el olfato sensible, sino una virtud inmaterial, emanación de Cristo, que atrae por el atractivo del Espíritu" (XLIV, 780 D)[10]. Por otra parte, tenemos aquí la doctrina de la percepción de las cosas espirituales representadas por la analogía de los sentidos, y en particular por el sentido del olfato. "Has sido ungido en la nariz —escribe Cirilo de Jerusalén—, para que, al percibir el perfume (μύρον) de Cristo, puedas decir: Nosotros somos el buen olor de Cristo" (XXXIII, 1092 B). En este pasaje se refleja la doble idea de percepción del perfume de Cristo y participación en el perfume de Cristo: este último aspecto se subraya en las *Constituciones Apostólicas.*

El Pseudo-Dionisio precisa esto mismo en el siguiente pasaje: "La composición simbólica de los santos óleos, dando en cierto modo figura a lo que no la tiene, nos indica que Jesús es la fuente figurada de los divinos perfumes, y que él mismo, en la medida que conviene a la *Thearchía,* derrama sobre las inteligencias que han llegado a la máxima conformidad con Dios los divinísimos efluvios que cautivan agradablemente las inteligencias y las disponen a recibir los dones sagrados y a nutrirse de un alimento intelectual, recibiendo entonces cada potencia intelectual las fra-

gantes efusiones según la parte que toma en los divinos misterios" (480 A).

Estas últimas palabras nos introducen en un aspecto importante para nuestro propósito. La percepción del buen olor divino es proporcionada a la capacidad de quienes lo aspiran. Lo cual implica, ante todo, la existencia de tal capacidad. El Pseudo-Dionisio hace una observación importante: "Corresponde al pontífice ocultar piadosamente la consagración de los santos óleos a la multitud y alejarla del santuario, según las leyes de la jerarquía... (Porque) estas secretas bellezas divinas, cuyo perfume supera toda operación de la inteligencia, deben asegurarse de toda profanación; sólo deben revelarse a la inteligencia de quienes tienen capacidad de comprenderlas" (473 B-476 B). La unción con μύρον es, pues, ajena al profano y está reservada a los iniciados. La iniciación es el bautismo: el no bautizado está excluido del μύρον como de la Eucaristía. Por tanto, el μύρον es esencialmente postbautismal: sólo puede recibirlo el bautizado. El bautismo confiere la capacidad de percibir el perfume divino; la confirmación "pone en movimiento las energías infundidas en el baño sagrado". Una vez más, la confirmación se presenta como perfeccionamiento. Es la puesta en ejercicio de las nuevas disposiciones que resultan de la nueva creación operada por el bautismo. Representa el desarrollo de la fe en "gnosis". Tenemos aquí de nuevo su relación con los dones del Espíritu Santo y los sentidos espirituales, que expresan ese desarrollo.

Por lo que respecta al bautizado, la percepción del perfume divino es proporcionada a su desarrollo espiritual. La esencia divina en sí misma es incomprensible: la conocemos a través de la comunicación que ella hace de sí indicada precisamente mediante la imagen del perfume. Y esta comunicación es proporcionada a la capacidad de las almas que la reciben. "En aquellas palabras: Tu nombre es óleo (μύρον) derramado, la Escritura parece indicar que la naturaleza

infinita no puede ser encerrada en ninguna definición: es inaccesible, inalcanzable, incomprensible. Pero nuestro espíritu puede conjeturar algo por ciertos vestigios y reflejos y representarse lo incomprensible por analogía con las cosas que comprende. Todas las concepciones que podamos formarnos para designar el μύρον de la divinidad no significan, como quiera que se formulen, el μύρον mismo, sino que vienen a ser un débil residuo de la emanación del divino perfume" (XLIV, 781 D)[11]. Y Gregorio de Nisa compara lo que percibimos con el olor que perdura en un frasco cuando ha sido vaciado su perfume: no es el perfume mismo, ya que éste es la esencia inaccesible de Dios, sino el olor, que manifiesta su presencia y nos deja entrever una sombra del mismo.

La percepción de este olor presenta diversos grados. Gregorio de Nisa nos indica algunos. Tenemos, en primer lugar, el mundo visible, que es reflejo de Dios: "Todas las maravillas que vemos en el mundo proporcionan materia a los nombres divinos, por medio de los cuales designamos a Dios como sabio, poderoso, bueno y santo. Cada uno refleja una remota cualidad del μύρον divino" (XLIV, 784 A). La Iglesia es, a su vez, una manifestación más próxima de la esencia de Dios: en este sentido, el apóstol es "el buen olor de Cristo", y "el perfume llena toda la casa", es decir, la Iglesia, buen olor de Cristo, llena el mundo entero. También este aspecto se subrayaba en las *Constituciones Apostólicas*[12]. Finalmente, la vida de la gracia, las virtudes sobrenaturales, son el perfume derramado en el alma por la Presencia divina. Percibir este olor, experimentar la vida de la gracia —lo cual constituye la experiencia mística— es, por tanto, experimentar la presencia del Dios escondido. En este aspecto, sobre todo, insiste Gregorio de Nisa (XLIV, 821 A-828 B).

Tendremos, pues, toda una jerarquía de espíritus según su grado de percepción del perfume divino. El Pseudo-Dionisio coloca a la cabeza de esta jerarquía

la creación angélica: "Es evidente, a mi parecer, que las esencias que están por encima de nosotros, al ser más divinas, reciben —por así decirlo— más cerca de la fuente el efluvio de los suaves olores. Para ellas, esta efusión es más pura, y, en su gran limpidez, reciben mejor la comunicación. Por el contrario, a las inteligencias inferiores y menos receptivas la fuente de los olores, a causa de su trascendencia se les oculta y recata, porque sólo dispensa sus dones en la medida de los méritos de quienes en ella tienen parte" (480 B). Símbolo litúrgico de todo esto es el hecho de que la "tradición sagrada, en el momento de la consagración de los santos óleos, los cubre con el símbolo seráfico" (484 A), es decir, con doce alas santas.

La misma jerarquía se repite en la Iglesia: "Los rayos que emanan de los más santos misterios iluminan en toda su pureza y sin intermediarios a los hombres de Dios y derraman abiertamente su perfume sobre sus inteligencias; por el contrario, este olor no se derrama de la misma manera sobre quienes se hallan en un plano inferior. Pero si éstos tienen el alma bien dispuesta, se elevarán espiritualmente en la medida de sus méritos" (476 B-C). Gregorio de Nisa presenta la misma gradación; pero, en lugar de establecerla según la mayor o menor intimidad con que se percibe el perfume divino, recurre a la sucesión perfume-gusto: "Dos goces nos proporciona la vid: el primero nos viene de su flor, cuando nuestros sentidos se deleitan en su perfume; el segundo nos viene del fruto, cuando, una vez maduro, gozamos de él por medio del gusto. Así el Niño Jesús, que nace en todos nosotros, pero crece más o menos en quienes lo reciben, no es el mismo en todos sino que, según la capacidad de aquel en quien mora, se muestra niño, adolescente, adulto, a la manera de la vid" (XLIV, 828 D).

Así queda claramente determinado el carácter del μύρον: es el sacramento del perfeccionamiento del alma, como el bautismo lo era de su generación. Tiene por objeto el desarrollo de las energías espirituales

infundidas en el alma mediante el agua bautismal. Corresponde a la actualización progresiva de esas energías, mediante las cuales el bautizado, niño en Cristo, se hace adulto, y Cristo alcanza en él toda su estatura, hasta llegar a ser hombre perfecto. Es lo que afirmaba el Pseudo-Dionisio cuando veía aquí el sacramento de la τελείοτης, de la perfección. Y así también, como es sabido, lo entiende Nicolás Cabasilas cuando habla del sacramento de los proficientes, por oposición al bautismo, sacramento de los principiantes [13]. Todo esto pone de relieve el nexo entre la confirmación y la vida espiritual, considerada como desarrollo de la gracia germinal del bautismo. Igualmente, adquiere pleno sentido la noción de confirmación: se trata del consolidamiento de la vida espiritual, todavía frágil en el bautizado y que va robusteciéndose bajo la acción del Espíritu Santo.

CAPITULO VIII

LOS RITOS EUCARISTICOS

En la iniciación cristiana que tenía lugar la noche del sábado al domingo de Pascua, el bautismo, la confirmación y la eucaristía formaban un todo unitario que venía a ser la introducción del neófito en la Iglesia. Igualmente, en las catequesis destinadas a explicar a los nuevos cristianos los sacramentos recibidos, estos tres sacramentos aparecen, uno tras otro, en sucesión inmediata. La eucaristía comienza con la procesión de los neobautizados desde el bautisterio a la iglesia, donde tiene lugar la preparación de las ofrendas. Desaparece, por tanto, toda la primera parte de la misa con su conjunto de lecturas. Como aquí nos situamos en el marco de la iniciación cristiana, seguiremos este orden, prescindiendo de la antemisa y de la subsiguiente despedida de los catecúmenos. Un comentario a esa primera parte de la misa puede verse en la *Jerarquía Eclesiástica* del Pseudo-Dionisio, la única de nuestras catequesis que considera la eucaristía en el marco de las misas ordinarias.

Aun así reducida, la eucaristía comprende tres partes principales. En primer lugar, una preparación que llamamos ofertorio. A continuación, el sacrificio eucarístico propiamente dicho, constituido por la gran oración de acción de gracias pronunciada sobre los

elementos del pan y del vino. Por fin, la distribución de los elementos consagrados a la comunidad de los fieles. Procederemos aquí como en el estudio de los otros sacramentos: comenzaremos por describir los ritos esenciales, indicando sus simbolismos; luego, investigaremos el significado de estos ritos, relacionándolos con sus figuras del Antiguo Testamento.

Si examinamos las principales catequesis eucarísticas, vemos que son dos los temas principales utilizados constantemente para expresar el sentido primario del sacramento: la misa es una representación sacramental del sacrificio de la cruz y, al mismo tiempo, una participación sacramental en la liturgia celeste. Estos dos temas fundamentales invaden toda la liturgia eucarística, destacando principalmente con ocasión de lo que es su centro vital: la oración consecratoria. Ya desde el comienzo de la liturgia, son ellos los que determinan la interpretación de los diversos ritos. El tema de la muerte y resurrección sitúa la eucaristía en la prolongación de los otros sacramentos: podría decirse que toda la iniciación cristiana es participación en la muerte y resurrección de Cristo; el tema de la liturgia celeste, por el contrario, introduce un aspecto nuevo, insinuado ya en la unción crismal, último rito que precede a la eucaristía. Como hemos observado, la liturgia bautismal ha hecho desfilar ante nosotros los temas de la creación, el Paraíso, la circuncisión, la alianza, la salida de Egipto, la dignidad real, es decir, la trayectoria del Antiguo Testamento; la eucaristía, por su parte, parece coincidir con otro aspecto distinto: el culto sacerdotal [1].

Tales temas aparecen desde el comienzo. Después del bautismo en la noche pascual, los neófitos, vestidos de blanco y con un cirio en la mano, forman en procesión para ir desde el bautisterio a la iglesia, donde participarán por primera vez en los misterios. San Ambrosio evoca frecuentemente este solemne momento, en que el neófito penetra en el santuario al término de la larga espera cuaresmal: "El pueblo purificado y

enriquecido con dones eminentes (el bautismo y la confirmación) se pone en marcha hacia los altares diciendo: Me acercaré al altar de Dios, del Dios que alegra mi juventud. Libre de las lacras del antiguo error, renovado en la juventud del águila, se apresura a acudir a este celestial banquete. Entra y, al ver el santo altar preparado, exclama: Pusiste ante mí una mesa" (*De Myst.*, 43; Botte, 121).

Esta pdimera ceremonia comprende, pues, dos etapas: la procesión y la entrada. Como acabamos de ver, San Ambrosio comenta la primera con el *Salmo 42* y la segunda con el *Salmo 22*. Parece, en efecto, que dichos Salmos se cantaban en ese momento. El primero es el Salmo *Judica me*, que en la liturgia romana sigue siendo actualmente el Salmo del *Introito*, de la entrada. El segundo, como veremos, ocupaba un lugar destacado en la liturgia de iniciación. Ahora nos interesa señalar, sin embargo, que la eucaristía es presentada desde el comienzo como el banquete *celeste*. La entrada en la iglesia terrestre es figura de la entrada en el santuario celeste: "Os ponéis en camino hacia el altar; los ángeles os contemplan; os han visto iniciar la marcha; han visto que vuestro aspecto, antes miserable, se tornaba de pronto resplandeciente" (*De Sacr.*, IV, 5; Botte, 79).

Gregorio de Nacianzo explica el simbolismo de esta procesión como figura de la entrada en el santuario celeste, inspirándose en la parábola escatológica de las vírgenes prudentes: "La *statio* que harás, inmediatamente después del bautismo, ante la gran cátedra es prefiguración de la gloria celeste. El canto de los salmos con que serás recibido es preludio de los himnos del cielo. Los cirios que llevarás en la mano son el sacramento (*mysterion*) del luminoso cortejo celeste que nos acompañará hasta llegar al Esposo, almas luminosas y vírgenes, con los cirios luminosos de la fe" (XXXVI, 425 A)[2]. Todos los detalles del rito —los salmos, la procesión, los cirios— son interpretados en relación con la liturgia celeste. Según la visión de

Gregorio, la noche pascual desemboca en la eternidad. Eternidad en la que se encuentran ya los bautizados. Se desvanecen las fronteras entre los mundos terrestre y celeste, y los bautizados, unidos a los ángeles, van a participar en la liturgia del cielo.

Una vez dentro del santuario, contemplan por primera vez los misterios ocultos: "Te has acercado al altar, has contemplado cosas que antes no habías visto, has comenzado a ver la luz de los sacramentos" (*De Sacr.*, III, 15; Botte, 77). Comienza aquí una segunda parte de la liturgia: la preparación de las ofrendas sobre el altar hecha por los diáconos. Ante los ojos del neobautizado se presenta un espectáculo en que pueden distinguirse tres elementos: el altar, los diáconos y la preparación, todos ellos figuras de realidades celestes. Ambrosio explica brevemente el significado del altar: "El altar es figura del cuerpo, y el cuerpo de Cristo está sobre el altar" (*De Sacr.*, IV, 7; Botte, 80). Y Cirilo de Alejandría dirá más audazmente: "Cristo es el altar, la ofrenda y el sacerdote" [3].

Este simbolismo del altar lo desarrolla el Pseudo-Dionisio a propósito de la consagración del altar con los santos óleos: "Las más santas prescripciones sacramentales imponen, para la consagración del altar de los divinos sacrificios, piadosas efusiones de óleo santo. Y, ya que la consagración jerárquica de las divinas inteligencias se realiza sobre Jesús mismo, altar perfectamente divino de nuestros sacrificios, consideremos este altar de los divinos sacrificios con una mirada que no es de este mundo. Es, en efecto, Jesús santísimo quien se ofrece por nosotros y nos dispensa la plenitud de su propia consagración" (488 A) [4].

Los diáconos que disponen las ofrendas sobre el altar son figura de los ángeles. Semejante paralelismo entre ministros visibles e invisibles del sacramento aparecía ya en Dídimo con ocasión del bautismo: "En el plano visible, la piscina engendra nuestro cuerpo visible por el ministerio de los sacerdotes. En el plano invisible, el Espíritu de Dios, invisible a toda inteli-

gencia, sumerge (βάπτιζει) en sí mismo y regenera a la vez nuestro cuerpo y nuestra alma con la asistencia de los ángeles" (XXXIX, 672 C). Para Teodoro de Mopsuestia, los diáconos, en el ofertorio, son figuras de los ángeles: "Por medio de los diáconos que sirven en el altar llegamos a formarnos idea de las potencias invisibles que intervienen en esta liturgia inefable; ellos llevan y disponen sobre el altar santo el sacrificio o las figuras del sacrificio" (XV, 24).

De igual modo que el altar es la figura de Cristo ofreciéndose perpetuamente al Padre en el santuario celeste, así los diáconos representan a los ángeles que asisten a esta celestial liturgia. De donde resulta que el sacrificio eucarístico es sacramento del sacrificio celeste. Y lo mismo que Cristo está presente bajo el símbolo del altar, están realmente presentes los ángeles en el trasfondo de la liturgia visible. En esta presencia de los ángeles en torno a la liturgia eucarística insisten a menudo los autores del siglo IV: "Los ángeles rodean al sacerdote. Todo el santuario y el espacio que circunda al altar están ocupados por las potencias celestes para honrar al que está presente sobre el altar"[5]. Tal presencia indica que el sacrificio eucarístico es una participación sacramental en el único sacrificio celeste. Lo cual, como atinadamente observa Erik Peterson, subraya al carácter oficial del culto tributado mediante la eucaristía[6].

En cuanto al rito de preparación de las ofrendas, Ambrosio alude a él sin explicarlo: "Te has acercado al altar, has visto los símbolos santos sobre él colocados y te has sorprendido ante esta criatura que es, no obstante, una criatura común y familiar" (*De Sacr.*, IV, 8; Botte, 80). Sólo Teodoro de Mopsuestia da del rito una interpretación simbólica, descubriendo en esa preparación una figura de los momentos preliminares de la Pasión y de la Resurrección, según una línea interpretativa que pasará luego a la mistagogía oriental y será desarrollada especialmente por Nicolás Cabasilas[7]. Aparece aquí un segundo tema capital: el de la

eucaristía como memorial de la Pasión y de la Resurrección. "En estas figuras —escribe Teodoro— hemos de ver ahora a Cristo conducido, yendo a su Pasión, y extendido sobre el altar para ser inmolado. En efecto, cuando en los vasos sagrados, en las patenas y en los cálices, aparece la oblación que va a ser presentada, debes pensar que quien aparece es Cristo Nuestro Señor conducido a su Pasión" (XV, 25).

Sin embargo, se da una diferencia con respecto a la Pasión: Mientras allí eran los judíos, culpables, quienes conducían a Cristo, "en las figuras de nuestra salvación no puede haber semejanzas indignas". Según esto, los diáconos que preparan las ofrendas no representan a los judíos, sino a los ángeles. "Debes ver en los diáconos que traen la hostia para la oblación una imagen de las potencias invisibles en servicio" (XV, 25). Por otra parte, "las potencias invisibles estaban también presentes en el momento de la Pasión ejerciendo su ministerio, ya que entonces se le apareció un ángel para consolarlo". Obsérvese que los dos temas, memorial de la Pasión y liturgia celeste, se funden en una simbólica común.

Teodoro insiste en esa simbólica: "Y cuando ellos la han traído, los ángeles colocan la oblación sobre el altar para el perfecto cumplimiento de la Pasión. Asimismo creemos, a este respecto, que Cristo es colocado sobre el altar como en una especie de tumba, tras haber sufrido la Pasión. Por eso, la acción de los diáconos que extienden los manteles sobre el altar viene a ser una alusión a los lienzos de la sepultura, y los que, una vez depositado, permanecen a ambos lados agitando el aire por encima del cuerpo santo son figura de los ángeles que, durante todo el tiempo que Cristo estuvo muerto, permanecieron junto a El en su honor hasta que lo vieron resucitar" (XV, 27). Así, pues, en la noche pascual, aniversario de la Resurrección, Teodoro descubre, tras los gestos de los diáconos, a los ángeles solícitos en torno al cuerpo de Cristo colocado en el sepulcro.

A la preparación de las ofrendas siguen dos ritos que suelen comentar todas las catequesis: el lavatorio de las manos y el ósculo de paz. En este orden los comenta Cirilo de Jerusalén, al revés que Teodoro de Mopsuestia y el Pseudo-Dionisio. Refiriéndose al primero, Cirilo dice: "Has visto cómo el diácono presentaba a los ministros y a los sacerdotes que rodean el altar de Dios el agua para lavarse las manos. Y esto no en atención a una suciedad corporal. El lavatorio de las manos significa que debéis estar limpios de todo pecado y de toda indignidad. Siendo las manos símbolo de la actividad, al lavarlas aludimos a la pureza e inocencia de nuestras obras" (XXXIII, 1109, B). Semejante es el comentario del Pseudo-Dionisio: "Gracias a esta purificación de las extremidades, permaneciendo en la pura perfección de su conformidad con Dios, podrá El entregarse generosamente a ocupaciones de orden inferior con plena invulnerabilidad ante los ataques de la impureza" (440 D. Cfr. también Teodoro de Mopsuestia VI, 42) [8].

Más importante es el ósculo de paz: "A continuación —escribe Cirilo—, el diácono exclama: Abracémonos y démonos el ósculo. No creas que se trata del ósculo que suelen darse los amigos cuando se encuentran en el ágora. No es eso. Este ósculo une a las almas entre sí y disipa todo resentimiento. El beso es signo de unión entre las almas. De ahí que el Señor haya dicho: Si al llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tienes algo contra tu hermano, ve antes a reconciliarte con él" (XXXIII, 1112 A). Y San Agustín, explicando los ritos sacramentales a los neobautizados, dice en uno de sus sermones de Pascua: "Después de esto se dice: La paz sea con vosotros; y los cristianos se dan el santo ósculo, que es signo de paz. Procurad que lo que dicen los labios exista en los corazones" (PL, XXXVIII, 1101 A).

Teodoro de Mopsuestia ahonda en el significado del rito: "Todos se dan la paz mutuamente y, mediante ese ósculo, vienen a proclamar la unidad y ca-

ridad que reina entre ellos. En efecto, por medio del bautismo hemos recibido un nuevo nacimiento que nos ha reunido en una unión de naturaleza; y todos tomamos el mismo alimento, recibiendo así el mismo cuerpo y la misma sangre: todos nosotros, aun siendo muchos, formamos un solo cuerpo, ya que participamos en un mismo pan. Debemos, pues, antes de acercarnos a los misterios, cumplir el precepto de darnos la paz, con lo cual indicamos nuestra unión y caridad. Desdiría de quienes forman un solo cuerpo eclesial albergar odio contra algún hermano en la fe" (XV, 40). Aparece así un nuevo aspecto del sacramento: el de signo de la unidad entre los miembros del cuerpo de Cristo. Unidad simbolizada por el ósculo de paz. Una interpretación paralela puede verse en el Pseudo-Dionisio (437 A).

* * *

Los tres ritos que acabamos de analizar constituyen la preparación al sacramento. Este consiste en la oración consecratoria propiamente dicha, la gran anáfora, pronunciada sobre el pan y el vino, introducida por las antiguas fórmulas que todavía conserva nuestra liturgia. Cirilo comenta tales fórmulas en estos términos: "El sacerdote exclama: *Sursum corda.* Sí, en este momento cargado de sacro temor (φρικωδέστατον), debemos elevar nuestros corazones a Dios apartándolos de la tierra y de las cosas terrenales. El sacerdote invita implícitamente a todos a dejar en este momento los cuidados de la vida, las preocupaciones domésticas, y a elevar el corazón al cielo hacia el Dios amigo de los hombres. Responded entonces: *Habemus ad Dominum,* asintiendo a sus palabras con vuestra respuesta. Que nadie diga con los labios: *Habemus ad Dominum,* mientras tiene su espíritu ocupado en los afanes de la vida. Debemos tener siempre presente el recuerdo de Dios. Pero, si esto no es posible a causa de la

debilidad humana, procurémoslo al menos en este momento" (XXXIII, 1112 B).

Cirilo subraya el simbolismo del *Sursum corda*, como expresión del temor sagrado (φρίκη) que debe penetrar el corazón de los fieles en el momento en que va a realizarse "la liturgia terrible"[9]. El temor sagrado es el sentimiento que invade el corazón del hombre, cuando manifiesta su presencia el Dios vivo. Y ésta es la disposición de los ángeles en la liturgia celeste: "Llenos de temor, adoran, glorifican, entonan continuamente los misteriosos himnos de alabanza[10]. El mismo clima de misterio de la liturgia celeste invade también la liturgia terrestre. Nadie lo ha intuido mejor que San Juan Crisóstomo: el momento de la consagración es "terrible" (φρικωδέστατον) (XLVIII, 733 C). "El hombre debe estar ante Dios con temor (φρίκη) y temblor" (XLVIII, 734 C). Porque "a estas terribles (φρικωδέστατα) realidades hay que acercarse con veneración" (XLVIII, 726 C)[11].

Con el *Sursum corda* se ha de relacionar el canto del Trisagio que le sigue. Ambos, unidos, constituyen la introducción solemne al canon. Uno y otro dan a entender que la eucaristía es una participación en la liturgia celeste. El Trisagio es, en efecto, el himno de los serafines que eternamente rodean a la Trinidad: "El hombre es como transportado al cielo —escribe San Juan Crisóstomo—. Se acerca al trono de gloria, vuela con los serafines, canta el himno santísimo" (XLVIII, 734 C). La misma idea aparece en Cirilo de Jerusalén: "Recordamos entonces a los Serafines que Isaías vio, en el Espíritu Santo, en torno al trono de Dios diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios de los ejércitos. Por eso, recitamos esta teología que nos han transmitido los serafines, para que participemos en el himno de alabanza de los ejércitos hipercósmicos" (XXXIII, 1114 B).

En este mismo sentido comenta el Trisagio Teodoro de Mopsuestia: "El sacerdote menciona, entre todos, a los serafines, quienes elevan a Dios esta alabanza

que el bienaventurado Isaías conoció por revelación divina y nos transmitió mediante la Escritura, la misma que todos nosotros, reunidos, elevamos en alta voz, de suerte que repetimos lo mismo que dicen las naturalezas invisibles" (XVI, 6). Y Teodoro señala la relación del Trisagio con el espíritu de temor y de respeto: "Nos servimos de las terribles palabras de las potencias invisibles para mostrar la grandeza de la misericordia gratuitamente a lo largo de toda la liturgia, lo mismo antes de exclamar 'Santo' que después; dirigimos nuestra mirada hacia el suelo ante la grandeza de lo que se realiza, manifestando así nuestro temor" (XVI, 9).

El conjunto de estos dos ritos expresa, pues, tanto el hecho de que la liturgia eucarística sea una participación en la liturgia celeste como las disposiciones de temor sagrado que han de acompañar a quienes participan en ella. Esto constituye el preámbulo inmediato del sacrificio. No nos hallamos ya en la tierra, sino que, en cierto modo, nos hemos trasladado al cielo. Tal es, según Teodoro, el significado del *Sursum corda* (XVI, 3). Una vez restaurado mediante el bautismo en la creación angélica, de la cual había caído por el pecado, el neófito puede nuevamente unir su voz a la de los ángeles; es admitido al culto oficial de la creación, cuyos representantes son los ángeles. Pero el centro de ese culto es la acción sacerdotal de Cristo realizada en su Pasión y en su Resurrección; acción que, desligada del tiempo y del espacio, constituye el núcleo de la liturgia celeste y es actualizada sacramentalmente por la eucaristía [12].

De este rito central vamos a ocuparnos ahora. Como primer aspecto, nuestras catequesis insisten en que el pan y el vino se convierten, por la consagración, en cuerpo y sangre de Cristo: "No consideres este pan y este vino como pan y vino ordinarios —escribe Cirilo de Jerusalén—, pues son el cuerpo y la sangre de Cristo, según su palabra" (XXXIII, 1108 A). Y comenta el rito en estos términos: "Después de habernos

santificado por el Trisagio, pedimos a Dios que envíe a su Espíritu Santo sobre las ofrendas, para que haga del pan su cuerpo y del vino su sangre. Y lo que el Espíritu Santo toca, *queda totalmente consagrado y* transformado" (XXXIII, 1113 C-1116 A). Lo mismo se expresa Teodoro de Mopsuestia: "Cuando el pontífice dice que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo, revela claramente lo que han llegado a ser por la venida del Espíritu Santo" (XVI, 12).

Se habrá observado que en estos dos textos la consagración aparece relacionada con la venida del Espíritu Santo, invocado en la epiclesis. San Ambrosio, por el contrario, la pone en relación con la acción de Cristo, que opera por las palabras de la institución: "Llegada la consagración, el pan se convierte en el cuerpo de Cristo. ¿Cómo puede ser esto? En virtud de la consagración. ¿Y con qué palabras se realiza la consagración? Con las del Señor Jesús. El sacerdote, en efecto, dice lo que antes fue dicho; utiliza aquí palabras de Cristo. ¿Y qué es la palabra de Cristo? Aquella por la que todo fue hecho" (XVI, 440 A. Cfr. 405). Así, pues, la consagración, obra común de las tres Personas, es atribuida, por una parte, al Espíritu, mediante el cual realiza Dios sus grandes obras en la historia; y, por otra, a la Palabra creadora, instrumento a su vez del poder divino.

Pero lo que se hace presente sobre el altar no es sólo el cuerpo y la sangre de Cristo, sino su sacrificio mismo, es decir, el misterio de su Pasión, Resurrección y Ascensión, cuya *anámnesis*, memorial eficaz, es la eucaristía. "Siempre que se ofrece el sacrificio de Cristo, se significa la muerte del Señor, su resurrección, su ascensión y la remisión de los pecados" (XVI, 452 B). Y aquí "significar" no quiere decir tan sólo "recordar". La palabra indica que el sacrificio ofrecido no es un nuevo sacrificio, sino el único sacrificio de Cristo, actualizado. Tal doctrina adquiere un relieve particular en los doctores de Antioquía. Citaremos dos ejemplos.

En una catequesis eucarística incluida en su Comentario a la *Epístola a los Hebreos*, San Juan Crisóstomo, tras recordar que los sacrificios paganos eran *repetidos a causa de su ineficacia*, explica cómo el sacrificio de Cristo es eficaz y único: "¿No ofrecemos diariamente el sacrificio? Lo ofrecemos, pero haciendo la *anámnesis* de su muerte, que es única, no múltiple. El se ofreció una vez, como entró una vez en el Santo de los Santos. La *anámnesis* es figura de su muerte. Siempre ofrecemos el mismo sacrificio, no uno hoy y otro mañana. Un solo Cristo en todas partes, entero en todas partes, un solo cuerpo. Y como el cuerpo es uno en todas partes, así también el sacrificio: el mismo que nosotros seguimos ofreciendo. Tal es el significado de la *anámnesis*: nosotros realizamos la *anámnesis* del sacrificio" (LXIII, 130). Este pasaje expresa claramente la virtud de la *anámnesis*, que, bajo los signos sacramentales, hace presente, no en recuerdo, sino en realidad, el sacrificio único de Cristo.

San Juan Crisóstomo insiste, sobre todo, en la *anámnesis* del sacrificio de la cruz. Teodoro de Mopsuestia, en cambio, ve en la eucaristía el sacrificio celeste hecho visible sacramentalmente. El paralelismo de estos dos aspectos se repite de continuo: "Si bien en el alimento y la bebida recordamos la muerte de Nuestro Señor, es evidente que en la liturgia realizamos una especie de sacrificio; pero no se trata de un sacrificio nuevo u ofrecido como propio por el pontífice, sino de una imagen de la liturgia que tiene lugar en el cielo... Por tanto, siempre que se celebra la liturgia de este terrible sacrificio —que es, ciertamente, semejanza de las realidades terrestres—, conviene recordar que nos hallamos como transportados al cielo; por medio de la fe esbozamos en nuestra inteligencia la visión de las realidades celestes, considerando que Cristo, que está en el cielo y que por nosotros murió, resucitó y subió al cielo, es el mismo que ahora se inmola mediante estas figuras" (XV, 14 y 20).

Así aparece con mayor relieve el profundo signi-

ficado del doble tema que caracteriza, como hemos visto desde el principio, la liturgia eucarística. El sacrificio de Cristo subsiste de tres maneras diferentes. Se trata de una misma acción sacerdotal que tuvo lugar en un momento concreto de la historia, perdura eternamente presente en el cielo y subsiste bajo las apariencias sacramentales. En efecto, la acción sacerdotal de Cristo es, en su sustancia, la misma por la que la creación alcanza su fin, ya que por ella Dios es perfectamente glorificado. Acción que, por un privilegio único, queda fuera del tiempo para subsistir eternamente y, mediante el sacramento, se hace presente en todo tiempo y lugar.

* * *

La última parte del sacramento de la eucaristía consiste en la comunión, precedida de dos ritos: la ostentación [13] y la fracción. El Pseudo-Dionisio los comenta así: "Tales son las enseñanzas que revela el pontífice al ejecutar los ritos de la santa liturgia, cuando descubre públicamente las ofrendas, antes ocultas; cuando divide en partes múltiples su unidad primitiva; cuando, por la perfecta unión del sacramento que él distribuye a las almas que lo reciben, admite a su perfecta comunión a quienes lo reciben. Con esto nos muestra, de manera sensible y como en imagen, cómo Cristo mismo salió de su misterioso santuario divino para tomar, por amor del hombre, forma humana; cómo descendió 'procesivamente' pero sin alteración de su unidad natural, hasta el nivel de nuestra sensibilidad; cómo las benéficas operaciones de su amor hacia nosotros otorgan al género humano la posibilidad de entrar en comunión con Dios" (444 C).

En cuanto a los ritos preparatorios, baste recordar un comentario de la fracción. Teodoro de Mopsuestia, igual que a propósito de los ritos de la oblación, relaciona la fracción con los acontecimientos históricos

que acompañan a la Resurrección de Cristo: "Ahora, una vez concluida la liturgia, el pontífice divide el pan, igual que Nuestro Señor, antes, se dividió en sus manifestaciones, apareciéndose ya a uno, ya a otro" (XVI, 18). Aquí, lo mismo que en el Pseudo-Dionisio, el rito sensible simboliza la comunicación de Cristo a las distintas almas sin división de su unidad. En las demás catequesis no encontramos comentario alguno a la fracción.

En cambio, el rito esencial, la distribución del cuerpo de Cristo, es objeto de comentarios tan detallados como la consagración misma. Uno de los aspectos esenciales de la eucaristía es, en efecto, el de alimento espiritual bajo las especies de pan y vino. Teodoro de Mopsuestia subraya ese simbolismo del pan y del vino como alusión al alimento espiritual: "Lo mismo que, para subsistir en esta vida, nos alimentamos de pan, el cual, aunque por naturaleza no sea capaz de mantenernos en vida, lo es porque Dios le ha dado esa virtud, así también recibimos la inmortalidad al comer el pan sacramental, pues si bien el pan no tiene tal virtud, sin embargo, cuando ha recibido el Espíritu Santo, es capaz de hacer inmortales a quienes lo comen" (XV, 12).

La eucaristía es un anticipo de los bienes celestes. "Gracias a ella —dice Teodoro de Mopsuestia—, nosotros, que éramos mortales por naturaleza, esperamos alcanzar la inmortalidad; siendo corruptibles, nos hacemos incorruptibles; pasamos de la tierra y de los males terrenos a todos los bienes y suavidades del cielo. Estamos seguros de que, mediante esas figuras, poseemos las realidades mismas" (XVI, 30). La eucaristía es, pues, "el pan de los ángeles", en el que participamos ya a través del velo de los ritos. Es una anticipada participación en el banquete celeste, prefigurado y realizado ya en ella. Al hablar del banquete escatológico, volveremos a insistir en este aspecto. Se trata de uno de nuestros temas esenciales: la participación en las realidades celestes.

Pero este alimento celeste no puede considerarse desconectado del sacrificio de Cristo, ya que es precisamente una participación en ese sacrificio, es decir, en la muerte y en la resurrección de Cristo. En efecto, el misterio de la pasión y de la resurrección se hace presente con la única finalidad de aplicarnos sus efectos. Y la comunión es, exactamente, la manera según la cual dichos efectos se aplican al alma. Así la teología de la comunión no se diferencia de la teología de la consagración, en cuanto participación en el misterio de Cristo muerto y resucitado. Es significativo que, en nuestras catequesis, la comunión aparezca como participación tanto en la muerte de Cristo como en su resurrección.

Ya San Ambrosio expone claramente este pensamiento: "Cada vez que recibes (la eucaristía), ¿qué te dice el Apóstol? Cada vez que la recibimos, anunciamos la muerte del Señor; y, si anunciamos su muerte, anunciamos el perdón de los pecados. Si cada vez que la sangre es derramada, lo es para perdón de los pecados. Debo recibirla siempre para que los pecados me sean siempre perdonados" (*De Sacr.*, IV, 28; Botte, 86-87). Así, pues, la comunión no es sino la apropiación al alma del efecto del sacrificio actualizado por la consagración. Gregorio de Nacianzo insiste también en este aspecto: "La eucaristía —dice— es el sacrificio incruento mediante el cual participamos en los sufrimientos y en la divinidad de Cristo" (PG, XXXV, 576).

El nexo de la comunión con la muerte de Cristo aparece con particular relieve en Teodoro de Mopsuestia: "Lo mismo que en el bautismo recibimos el nacimiento por la muerte de Cristo Nuestro Señor, así también por medio de su muerte recibimos el alimento en figura. Participar en los misterios es conmemorar la muerte del Señor, que nos procura la resurrección y el gozo de la inmortalidad; puesto que, por la muerte de Nuestro Señor, hemos recibido un nacimiento sacramental, conviene que, por la misma

muerte, recibamos el alimento del sacramento de la inmortalidad. Al participar en el misterio, conmemoramos simbólicamente su pasión, mediante la cual obtendremos la posesión de los bienes futuros y el perdón de los pecados" (XV, 7).

Obsérvese la estrecha unidad que, en esta perspectiva, adquiere el conjunto de la iniciación: desde el bautismo a la comunión aparece toda ella como participación en la muerte y resurrección de Cristo. El único misterio es el misterio pascual, que constituye el único objeto de toda la vida sacramental, hecha presente por él en todo tiempo y lugar para aplicar a las almas sus frutos vivificantes. Como veremos, esto rebasa el ámbito estrictamente sacramental y afecta a todo el culto; la semana cristiana y el año litúrgico no son sino representaciones del misterio pascual, representaciones eficaces, que producen lo que significan.

Metodio de Olimpo expresa todo esto con gran acierto: "La Iglesia no podría concebir y regenerar a los creyentes mediante el baño de la regeneración, si Cristo, tras haberse anonadado por ellos para poder ser recibido en esta recapitulación de su Pasión, no muriese de nuevo bajando del cielo; y si, uniéndose a la Iglesia su Esposa, no hubiese provisto de suerte que pudiera ser tomada de su costado cierta virtud, para que quienes están fundados en El y se hallan regenerados por el bautismo aumenten recurriendo a su carne y a sus huesos, es decir, a su poder y a su gloria. Así la Iglesia crece de día en día en talla y hermosura por la cooperación y la comunicación del Logos, que sigue siendo propicio con nosotros y continúa su éxtasis en la *anámnesis* de su Pasión" (*Banquete*, III, 8).

* * *

Cuando estudiemos las figuras de la eucaristía en el Antiguo Testamento, descubriremos otros aspectos de la misma: anticipación del banquete escatológico,

sacramento de la unión, fuente del gozo espiritual, documento de la alianza. Pero era necesario señalar de antemano su significado central. Según hemos podido observar, desde el comienzo del ofertorio hasta la comunión son dos los temas dominantes en la teología de la eucaristía: el de memorial eficaz de la Pasión, Resurrección y Ascensión, y el de participación en el sacrificio y en el banquete celestes. Estos dos aspectos constituyen, pues, su significado esencial, simbolizado por los ritos sacramentales.

CAPITULO IX

LAS FIGURAS DE LA EUCARISTIA

En la misa, la consagración se realiza mediante la oración consecratoria, que comienza con el *Gratias agamus* y termina con la epiclesis. La estructura de esta oración merece un examen más detenido. Comienza por una evocación de las grandes obras de Dios en el pasado. El libro VIII de las *Constituciones Apostólicas* nos ofrece un interesante ejemplo a este respecto. El pontífice da gracias a Dios por la creación del mundo y del hombre, por el sacrificio de Abel, por la traslación de Henoc, por la preservación de Noé, por la alianza de Abrahán, por el sacerdocio de Melquisedec, por la liberación de Egipto (VIII, 12, 20-27). A continuación, evoca las grandes obras de Dios en el Nuevo Testamento y los misterios de Cristo: esta parte es la única que conserva nuestro prefacio. Finalmente, viene la epiclesis, súplica dirigida al Espíritu Santo, que realizó esas grandes obras en el pasado, para que las continúe en el presente.

Este doble aspecto de la *narratio*, a la que corresponde la acción de gracias, y de la *expectatio*, a la que corresponde la oración de súplica, aparece como constitutivo del pensamiento cristiano [1], el cual se apo-

ya en la fe de lo que Dios realizó en el pasado para fundar la esperanza de lo que realizará en el presente y en el futuro. Pensamiento que nos muestra la continuidad entre el Antiguo Testamento, el Nuevo y los sacramentos, invitándonos así a buscar en el Antiguo las figuras anunciadoras de éstos. En tal sentido, la tipología de la eucaristía no es más que la explicación del contenido de la oración consecratoria, esencialmente tipológica. El canon actual de la misa romana conserva esta misma estructura, ya que ve en la eucaristía la conmemoración de los sacrificios de Abel, Melquisedec y Abrahán, así como de la Pasión, Resurrección y Ascensión. De este modo, la misa se nos muestra como la prolongación en el tiempo presente de las acciones sacerdotales de ambos Testamentos.

Sin embargo, tales prefiguraciones son de dos clases. Unas —que constituyen la mayor parte— son figuras del sacrificio de Cristo y por tanto de la misa en cuanto representación de ese sacrificio: es el caso de los sacrificios de Abel y de Isaac[2]. Estas figuras se hallan relacionadas con la realidad que la misa representa, no con los ritos mediante los cuales la misa hace presente tal realidad. Lo que intentamos determinar aquí es el significado propio de los ritos: de la oblación y de la consumación del pan y del vino. Ritos que aparecen ya prefigurados por cuatro episodios del Antiguo Testamento: el sacrificio de Melquisedec, el maná del Exodo, el banquete de la Alianza y el banquete pascual.

* * *

Ya desde fecha muy antigua, el pan y el vino ofrecidos por Melquisedec son considerados como figura de la eucaristía. Clemente Alejandrino habla de "Melquisedec, que ofrece el pan y el vino, el alimento consagrado en figura (τύπος) de la eucaristía" (*Strom.*, IV, 25; Staehlin, 319, 25). Idea que desarrolla San

Cipriano en la *Carta LXIII*, dirigida a Cecilio y encaminada a combatir a ciertos herejes que proscribían el empleo del vino para la eucaristía. Con tal motivo, Cipriano enumera los principales textos del Antiguo Testamento donde aparece el vino como figura de la eucaristía. El más importante de esos pasajes es el que se refiere a Melquisedec: "En el sacerdote Melquisedec vemos prefigurado el sacramento del sacrificio del Señor, según el testimonio de la Escritura: Melquisedec, rey de Salem, ofreció el pan y el vino" (*Ep.*, *LXIII*, 4; CSEL, 703).

Cipriano comienza por señalar que Melquisedec es figura (*typus*) de Cristo, para lo cual se basa en el *Salmo 109*, 4: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec. ¿"Quién es más sacerdote del Dios Altísimo que Nuestro Señor Jesucristo, el cual ofreció al Padre lo mismo que Melquisedec: el pan y el vino, o sea, su cuerpo y su sangre?" (704). Así, lo mismo que Melquisedec es figura de Cristo, su ofrenda lo es de la de Cristo. Y, como observaba anteriormente Cipriano, no es sólo figura del sacrificio de Cristo, sino del sacramento de ese sacrificio. Esta relación aparece claramente por la identidad de la ofrenda del pan y del vino: "Según esto, en el pasado precedió una figura del sacrificio consistente en el pan y en el vino. Y esto es lo que el Señor realizó y consumó al ofrecer el pan y el cáliz de vino mezclado con agua: el que es la plenitud, consumó la realidad de la imagen figurativa" (704).

La figura de Melquisedec forma parte de la catequesis común. San Ambrosio, que alude a ella en múltiples ocasiones, la considera, junto con el maná, la figura esencial de la eucaristía. "Vemos cómo la figura de estos sacramentos precedió a la época de Abrahán, ya que fue San Melquisedec, que no tiene principio ni fin en el tiempo, quien ofreció el sacrificio" (*De Sacr.*, V, 1; Botte, 88). Esto da pie a San Ambrosio para establecer la anterioridad del sacrificio cristiano respecto del sacrificio mosaico: "Escucha lo que te

digo: que los misterios de los cristianos son anteriores a los de los judíos. Si los judíos se remontan a Abrahán, la figura de nuestros sacramentos se remonta al tiempo en que el sumo sacerdote Melquisedec vino ante Abrahán vencedor y le ofreció el pan y el vino. ¿Quién tuvo el pan y el vino? No Abrahán, sino Melquisedec. Por eso, es él autor de los sacramentos" (*De Sacr.*, IV, 10; Botte, 80).

El texto de San Ambrosio alude al misterioso pasaje de la *Epístola a los Hebreos*, en que San Pablo nos muestra a Melquisedec, "sin padre, sin madre, sin genealogía, sin comienzo ni fin de vida", como figura del Hijo de Dios (7, 3). Son conocidas las especulaciones a que dio lugar en los primeros siglos este pasaje —y el mismo San Ambrosio no se libró de su influencia—, las cuales pretendían ver en Melquisedec una aparición del Verbo y del Espíritu Santo [3]. En todo caso, lo cierto es que la *Epístola a los Hebreos* presenta a Melquisedec como figura de Cristo en cuanto Sacerdote eterno [4]. No obstante, es preciso reconocer que el pasaje no alude a la ofrenda del pan y del vino como figura de la eucaristía sacramental. Esta figura, por tanto, ¿se funda en el Nuevo Testamento o procede simplemente de la especulación de los Padres de la Iglesia?

Un punto que reclama nuestra atención es el hecho de que Cristo eligió el pan y el vino como materia visible de la eucaristía. En efecto, si se tienen en cuenta las reminiscencias véterotestamentarias de que están cargadas las acciones de Cristo, no parecerá inverosímil que tal elección aluda al gesto de Melquisedec, que igualmente ofreció pan y vino. Así lo ha observado el P. Féret: "A quien se esfuerce por determinar —escribe— [5], mediante los textos, pero yendo más allá de los textos, lo que fue, en su desarrollo concreto y en su poder de evocación bíblica, la Cena del Jueves Santo, no le parecerán gratuitas las especulaciones de la *Epístola a los Hebreos* sobre el sacerdocio de Jesús según el orden de Melquisedec, sino sólidamente

fundadas en los hechos evangélicos, sobre todo en la ofrenda del pan y del vino".

Las especulaciones de la *Epístola a los Hebreos* se basarían, pues, en la intención misma de Cristo al instituir la eucaristía. La materia visible de ésta sería una efectiva alusión al sacrificio de Melquisedec, alusión intentada por Cristo, no imaginada ulteriormente por los Padres. Al hablar del bautismo, observábamos cómo las analogías ilustrativas —el agua para el bautismo, el pan y el vino para la eucaristía— sólo tenían valor en cuanto que expresaban analogías teológicas subyacentes. Hemos, pues, de investigar cuál es la analogía privilegiada que hace aparecer el sacrificio de Melquisedec como la figura eminente del sacrificio de Cristo. En particular, se plantea la cuestión de la superioridad, que subraya la *Epístola a los Hebreos* y recoge luego San Ambrosio, del sacrificio de Melquisedec sobre los sacrificios del judaísmo.

En este tema ha insistido profundamente un autor del que todava no hemos hablado, Eusebio de Cesarea. Suya es la observación de que, si bien los sacrificios del judaísmo constituyen una etapa nueva en la preparación y prefiguración del Nuevo Testamento, en ciertos puntos marcan también un retroceso. En primer lugar, el sacerdocio llegará a ser en Israel patrimonio de una sola tribu, quedando excluidas las demás. Por el contrario, el sacerdocio de Melquisedec posee carácter universal y no es privilegio de una determinada casta: "Melquisedec no había sido escogido entre los hombres ni ungido con óleo material" (*Dem. Ev.*, V, 3; PG, XXII, 365 B-C). En segundo lugar, el culto del Antiguo Testamento se halla limitado a un sitio único, el Templo de Jerusalén. Esto constituye un avance, en la medida en que se trata de un símbolo visible del monoteísmo: la unicidad de santuario revela la unicidad de Dios. Pero, al mismo tiempo, representa un retroceso: el profeta Malaquías anunciará, como un rasgo del reino futuro, "que el sacrificio será ofrecido en todo lugar" (1, 11). Los Padres de la Iglesia

verán en esta perspectiva una figura de la eucaristía, "sacrificio de la Nueva Ley, ofrecido en todo lugar" (*Dem. Ev.*, I, 10; PG, XXII, 92 C)[6]. En cambio, el sacrificio de Melquisedec no está ligado a un lugar único, sino que puede ser ofrecido en otras partes (XXII, 365 B).

Esto se aplica también a la materia del sacrificio: "Del mismo modo que quien era sacerdote de los gentiles no aparece en ninguna parte realizando sacrificios corporales, sino bendiciendo a Abrahán en el pan y en el vino, así Nuestro Señor primero y, después de El quienes participan de su sacerdocio en todas las naciones, al efectuar el sacrificio espiritual según las normas de la Iglesia, significan los misterios del cuerpo y de la sangre saludable mediante el pan y el vino, cosas que Melquisedec vio de antemano en el Espíritu Santo, empleando símbolos de las realidades futuras" (XXII, 365 D). La eucaristía presenta, pues, una semejanza mayor con el sacrificio de Melquisedec que con los sacrificios del judaísmo. El P. Féret da la razón de esto: "El pan y el vino presentados por Melquisedec a Abrahán son una ofrenda *más espiritual*, más próxima a la simplicidad natural, que todas las matanzas sagradas prescritas por la ley mosaica" (*Loc. cit.*, p. 229)[7].

Es evidente, pues, el significado eucarístico del pan y del vino. "Así como, al instituir la eucaristía, en el transcurso de la cena pascual, quiso mostrar Cristo la continuidad entre el sacramento que instituía y la alianza mosaica, de igual modo, al instituirlo bajo las especies de pan y de vino, quiso mostrar su continuidad con la alianza "noáquica", de la cual Melquisedec es sumo sacerdote. Según esto, Cristo no sólo realiza las figuras del culto del Antiguo Testamento, sino que asume y transustancia en su propio sacrificio todos los sacrificios que en todas las religiones y en todos los tiempos han ofrecido los hombres a Dios. Las especies de pan y de vino significan precisamente ese carácter universal del sacrificio de la eucaristía, y a esto se re-

fiere la liturgia de la misa cuando nos lo muestra prefigurado en "el santo sacrificio, la hostia inmaculada, que ofreció el sumo sacerdote Melquisedec" [8].

* * *

El simbolismo del sacrificio de Melquisedec radica en los elementos del pan y del vino. En cambio, los milagros del Exodo deben su simbolismo a las condiciones maravillosas en que es alimentado el pueblo de Dios. A propósito del bautismo, encontrábamos ya el ciclo del Exodo: el paso del Mar Rojo nos era presentado como figura de ese sacramento. También la eucaristía aparece prefigurada en el Exodo. Los dos episodios esenciales son el maná del desierto y la roca de Horeb, susceptible ésta de una doble interpretación: una bautismal, que se remonta a San Juan, y otra eucarística, que es de origen paulino [9]. Así, pues, los sacramentos del Exodo constituyen una figura de todo el conjunto de la iniciación que tiene lugar la noche pascual.

Los Santos Padres ponen de relieve esta relación. Por ejemplo, San Juan Crisóstomo: "Has visto, a propósito del bautismo, cuál era la figura y cuál la realidad. Ahora te voy a mostrar la mesa y la comunión de los sacramentos esbozados allí, si es que, una vez más, no pretendes encontrarlas en su integridad, sino que te contentas con los hechos, tal y como aparecen, naturalmente, en las figuras. En efecto, después del pasaje dedicado a la nube y el mar, Pablo prosigue: Y todos tomaron la misma bebida espiritual. De la misma manera, dice él, que tú, saliendo de la piscina de las aguas, avanzas con premura hacia la mesa, así ellos, saliendo del mar, se acercaron a una mesa nueva y maravillosa, es decir, el maná. Y así como tú tienes una bebida misteriosa, la sangre saludable, así ellos tuvieron una especie maravillosa de bebida, ya que,

donde no había ni manantial ni aguas corrientes, encontraron un agua abundante que brotaba de una árida roca" (PG, LI, 247 A-C).

Este pasaje subraya claramente la relación bautismo-eucaristía. Todo el conjunto de la iniciación es considerado como una imitación sacramental de la salida de Egipto. Y, por otra parte, el maná y el agua de la roca aparecen en conexión en cuanto figuras eucarísticas. Idénticos rasgos se encuentran en Teodoreto: "Las realidades antiguas eran figuras de las nuevas: la Ley de Moisés es la sombra; la gracia, el cuerpo. Cuando los egipcios perseguían a los hebreos, éstos, atravesando el Mar Rojo, escaparon a su tiranía. El mar es figura de la piscina bautismal; la nube, del Espíritu; Moisés, de Cristo Salvador; la vara, de la cruz; el Faraón, del diablo; los egipcios, de los demonios; el maná, del alimento divino; el agua de la roca, de la sangre del Salvador. En efecto, igual que aquellos hombres, después de atravesar el Mar Rojo, gustaron de un alimento divino y de una fuente extraordinaria, así nosotros, tras el bautismo saludable, participamos de los divinos misterios" (PG, LXXX, 257 B-C).

La primera de las dos figuras es el maná. A pesar de que toda la tradición alejandrina desde Clemente a Orígenes —siempre en la línea de Filón— considera el maná, de acuerdo con *Mt.*, 4, 4, como figura de la palabra de Dios, no obstante la interpretación eucarística, fundada en *Jn.*, 6, 31-33, es corriente en las catequesis. Citaremos únicamente a San Ambrosio [10]. Tras dejar sentado, con el ejemplo de Melquisedec, que los sacramentos cristianos son más antiguos que los sacramentos judíos, muestra, con el ejemplo del maná, que son más eficaces. "Gran maravilla es el maná, concedido por Dios a los Padres. Los cielos les proporcionaban un alimento cotidiano, como está escrito: El hombre comió el pan de los ángeles (*Salmo 75*, 25). Y, sin embargo, quienes comieron de ese pan murieron en el desierto. En cambio, este alimento que tú re-

cibes, el pan bajado del cielo, te comunica la sustancia de la vida eterna: es el cuerpo de Cristo. ¡Cuánto supera la luz a la sombra, la verdad a la figura, el cuerpo del Creador al maná del cielo!" (*De Myst.*, 46; Botte, 123).

Ambrosio pone el acento tanto en las analogías reales del maná con la eucaristía, como en la superioridad de la realidad sobre la figura. Pero tal superioridad no debe hacernos olvidar que el maná del Antiguo Testamento era algo más que un simple alimento profano y constituía un verdadero sacramento. Es lo que recalca San Agustín: "El maná significa el pan (eucarístico), el altar de Dios significa el pan (eucarístico). Pero se trataba ya de sacramentos: las apariencias son diversas, mas la realidad es la misma. El alimento corporal es distinto, pues ellos comieron el maná, y nosotros otra cosa. Pero el alimento espiritual era el mismo para ellos y para nosotros (*Tract. Joh.*, XXVI, 6, 12; PL, XXXV, 1612).

Todo esto no carece de consecuencias para el significado simbólico del maná. La correspondencia no reside en la analogía del elemento —que no existe—, sino en otra más profunda, que se refiere a las condiciones en que, en ambos casos, es concedido el alimento y a los efectos que produce. Se trata, tanto en el maná como en la eucaristía, de un auxilio que sólo Dios concede y que el hombre no puede procurarse por sí mismo. Es, pues, una gracia sobrenatural. Por otra parte, se trata de un alimento cotidiano, lo cual distingue a la eucaristía, sacramento de cada día, del bautismo, que se recibe una sola vez. Se trata, finalmente, de un alimento espiritual que debería ser recibido con disposiciones de fe (*1 Cor.*, 10, 3).

Más aún que en el caso del sacrificio de Melquisedec, la aplicación del maná a la eucaristía aparece fundada en la realidad de las cosas. Además, se basa en la Escritura misma. Ya el judaísmo había dado al maná un significado escatológico. Lo mismo que Dios había alimentado a su pueblo con un alimento mila-

groso en tiempos del Antiguo Exodo, así lo haría en los tiempos del Nuevo Exodo escatológico [11]. Tal significado escatológico del maná aparece en el Nuevo Testamento. San Juan escribe en el *Apocalipsis*: "A quien venciere, le daré del maná escondido" (2, 17). El maná es colocado en el mismo plano que el árbol de la vida (*Apoc.*, 2, 7) como figura de la participación en los bienes divinos del mundo futuro.

Pero la intención concreta del Nuevo Testamento es mostrar que ese alimento escatológico está ya presente en la Iglesia con la eucaristía. En este punto concuerdan las enseñanzas de San Pablo y de San Juan. En la *Primera Epístola a los Corintios*, San Pablo, tras haber dicho que los judíos del Exodo comieron el mismo alimento espiritual, añade: "Estas cosas fueron figuras de lo que a nosotros se refiere" (*1 Cor.*, 10, 6). Y San Juan pone en boca de Cristo: "Vuestros padres comieron el maná y murieron. Quien come de este pan, vivirá eternamente" (6, 49-50). Por tanto, la figura eucarística del maná pertenece, no sólo a la tradición común de la Iglesia, sino a la enseñanza misma de Cristo [12].

Hemos visto más arriba cómo Teodoreto y San Juan Crisóstomo asociaban la roca de Horeb al maná como figura de la eucaristía. El maná simboliza el pan, y el agua de la roca, el vino. Así, al menos, lo entiende una tradición que tiene su origen en San Pablo (*1 Cor.*, 10, 4). Existe, en cambio, otra —de la que ya hemos hablado— que relaciona la roca de Horeb con el bautismo y que tiene su origen en San Juan. Cipriano, en particular, no admite que el agua de la roca sea figura del vino eucarístico (*Epist.*, LXIII, 8; CSEL, 705-707). En realidad, se trata de dos formas de tipología opuestas entre sí: la una insiste preferentemente en los elementos visibles; la otra, en las realidades ocultas. De todos modos, la tradición eucarística de la roca de Horeb está bien atestiguada. La hemos encontrado en los Padres de la Iglesia de Antioquía. Asimismo aparece, por lo que se refiere a la

tradición occidental, en San Ambrosio y San Agustín.

El primero la recoge en sus dos catequesis. En el *De Mysteriis,* la asocia al milagro del maná para demostrar la superioridad de los sacramentos cristianos: "Para los judíos brotó el agua de la roca, para ti la sangre del costado de Cristo; a ellos el agua les apagó la sed para una hora, a ti la sangre te la apaga para siempre. El judío bebe y vuelve a tener sed; tú, cuando hayas bebido, ya no podrás tener sed. Aquello era figura, esto realidad. Si la figura te parece admirable, mucho más te parecerá la realidad cuya figura admiras" (*De Myst.,* 48; Botte, 123). La comparación con la eucaristía es aún más explícita en el *De Sacramentis*: "¿Cuál es el contenido de la prefiguración que nos presenta el tiempo de Moisés? El pueblo judío tenía sed y murmuraba porque carecía de agua. Entonces Moisés toca la piedra, y de ésta brota un raudal de agua, según la palabra del Apóstol: Bebían de la roca espiritual que los acompañaba, y esa roca era Cristo. Bebe también tú, para que Cristo te acompañe. Considera el misterio. Moisés es el profeta; la vara es la palabra de Dios; el agua brota: el pueblo de Dios bebe. El sacerdote golpea, y el agua brota en el cáliz para la vida eterna" (*De Sacr.,* V, 4; Botte, 89).

San Agustín, al igual que San Ambrosio —y siempre dentro de la tradición de San Pablo—, asocia el milagro de la roca al del maná, como figuras de la eucaristía: "Todos bebieron la misma bebida espiritual. Ellos bebieron una bebida, y nosotros otra. Pero éstas se diferenciaban sólo por su apariencia visible, ya que por su virtud oculta significaban ambas la misma cosa. ¿Cómo bebieron la misma bebida? Bebían de la roca que los acompañaba, y esa roca era Cristo. La roca es figura de Cristo, y el verdadero Cristo está en el Verbo unido a la carne. ¿Y cómo bebieron? La roca fue golpeada dos veces con la vara. El doble golpe significa los dos brazos de la cruz" (*Tract. Joh.,* XXVI, 6, 12; PL, XXXV, 1612).

Nótese la alusión a la cruz de Cristo. Ambrosio,

por su parte, hablaba de la sangre que brotó de Cristo. En el fondo de estas dos frases se dibuja el tema de la sangre que brotó del costado de Cristo en la cruz. Sabemos, en efecto, que la tradición antigua vio, en el agua que brotó de la roca del desierto, una figura de la sangre que brotó del costado abierto de Cristo, considerando ambas cosas como figuras de los sacramentos. Tenemos, pues, aquí una tipología en tres planos [13]. Para los Santos Padres, el agua y la sangre que brotaron del costado de Cristo eran figura del bautismo y de la eucaristía; así el agua que brotó de la roca podía ser a la vez figura de ambos. Si bien el agua de la roca significó generalmente el bautismo, era natural que también se viera en ella una figura de la eucaristía. Y a quien pudiera extrañarse de esto, le responde San Agustín en el pasaje que acabamos de citar: poco importa aquí la diferencia del elemento visible, que también existía en el caso del maná; lo que importa es la virtud invisible que se comunica en ambos casos, bien bajo las especies del agua de la roca, bien bajo las del vino del cáliz [14].

* * *

En el pasaje de la *Carta a Cecilio* donde enumera las figuras de los elementos eucarísticos en el Antiguo Testamento, San Cipriano añade al episodio de Melquisedec el del banquete de la Sabiduría (*Prov.* 9, 5): "Por boca de Salomón el Espíritu nos muestra la figura del sacrificio del Señor, haciendo mención de la víctima inmolada, del pan, del vino y también del altar: La Sabiduría, dice, edificó una casa y la sostuvo con siete columnas. Inmoló sus víctimas, mezcló el agua y el vino en la copa y preparó su mesa. Luego, envió a sus doncellas para que invitasen en voz alta a venir a beber de su copa, diciendo: Venid y comed mis panes y bebed el vino que he mezclado para vosotros. Salomón habla de vino mezclado, es decir, anuncia pro-

féticamente el cáliz del Señor mezclado de agua y vino" (*Epist.*, LXIII, 5. Véase también *Test.* II, 2; CSEL, 64).

Con esto aparece un nuevo tema, que corresponde a un nuevo aspecto de la eucaristía: el del banquete, como expresión de la unión con la divinidad [15]. No estamos ya en el ciclo del Exodo, sino en el del Templo. La liturgia judía celebraba un banquete sagrado que tenía lugar en el templo, en la montaña de Jerusalén, y era la señal visible de pertenencia del pueblo de Dios. Así leemos en el *Deuteronomio*: "Buscaréis a Yavé en el lugar que Yavé escoja entre todas las tribus para poner allí su nombre y establecer su morada... Allí iréis... Allí os regocijaréis, vosotros y vuestras familias, disfrutando de todos los bienes que Yavé os ha concedido" (*Deut.*, 12, 4-7. Cfr. también 17-18) [16].

A través de toda la tradición judía, encontramos una serie de textos que presentan los bienes mesiánicos reservados para el fin de los tiempos, como un banquete sagrado, del cual eran figura los banquetes rituales de la ley. Tal es el sentido del pasaje del *Libro de los Proverbios* que citaba San Ambrosio. André Robert ha demostrado que este pasaje depende literalmente de otro del *Déutero-Isaías*, que presenta la felicidad mesiánica como un banquete:

Oh, vosotros, los sedientos, venid a las aguas,
incluso los que no tenéis dinero.
Escuchadme, y comeréis lo que es bueno,
y vuestra alma se deleitará con manjares suculentos.

(*Is.*, 55, 1-3.)

El tema vuelve a aparecer en Isaías 65, 11-13. La literatura apocalíptica desarrollará especialmente esta idea del banquete mesiánico. Se encuentra ya en el *Apocalipsis de Isaías*:

Y Yavé de los ejércitos preparará
a todos los pueblos, en esta Montaña,

un banquete de manjares suculentos,
un banquete de vinos excelentes.

Los Apocalipsis no canónicos presentan las mismas características. Así el IV de Esdras, al describir el mundo futuro, dice: "Construida está la ciudad, preparado el banquete" (8, 52). Especial importancia tiene el *Libro de Henoc*, que influyó grandemente en el judaísmo de la época precristiana e incluso en el Nuevo Testamento. En él se repite el tema del banquete escatológico: "El Señor de los Espíritus permanecerá con ellos, y comerán con el Hijo del hombre; se sentarán a su mesa por los siglos de los siglos" (62, 14). Como se ve, el banquete futuro se caracteriza también por ser un banquete con el Hijo del hombre. Motivo que encontramos en el Nuevo Testamento: "Yo os preparo un reino, como mi Padre me lo preparó a mí, para que comáis y bebáis conmigo, a mi mesa, en mi reino" (*Lc.*, 22, 29).

Así, pues, el banquete mesiánico presenta, por una parte, los mismos rasgos que el banquete litúrgico en el Templo de Jerusalén. Tiene lugar "en la casa de la Sabiduría" (*Prov.* 9, 1), cuya identificación con el Templo ha demostrado Robert (*Loc. cit.*, p. 377). Tiene lugar en la Montaña (*Is.*, 25, 6): la Montaña de Sión, donde Dios mora y donde se realizará la manifestación mesiánica. Tiene lugar en la Ciudad (*4 Esdr.*, 8, 52): la Jerusalén terrestre, figura de la Jerusalén celestial. Pero, al mismo tiempo, este banquete está por encima del banquete litúrgico, que no es más que su figura. La calidad y abundancia que se le atribuyen están demostrando que no nos hallamos en el plano de la creación presente, sino en un mundo transformado (*Is.*, 25, 6; 55, 1); se trata de bienes espirituales (*Is.*, 55, 3), simbolizados por los manjares visibles del banquete litúrgico; finalmente —y este rasgo es de particular importancia—, mientras a los banquetes rituales judíos eran admitidos sólo los miembros del pueblo de

Israel, al banquete escatológico son admitidos "todos los pueblos" (*Is.*, 25, 6).

Vemos, pues, que la tipología del banquete sagrado aparece ya en el Antiguo Testamento. El Nuevo, como en el caso del maná y de la roca, se limitará a afirmar que el banquete —naturalmente, más precisado y enriquecido en su contenido— se ha hecho realidad con Cristo, pues con El llega la plenitud de los tiempos mesiánicos. A este respecto, hemos de conceder especial importancia a los banquetes de Cristo que nos narra el Evangelio: aparecen revestidos de un significado religioso y realizando ya el banquete mesiánico prefigurado por los banquetes rituales del Antiguo Testamento. Varios autores recientes —en particular, Lohmeyer [17], Cullmann [18] y el P. de Montcheuil— [19] han puesto de relieve este carácter significativo de los banquetes del Evangelio. "Los banquetes ordinarios de Cristo —escribe el P. de Montcheuil— tienen algo de sacramental... El hecho de que Cristo no se haya limitado a presentarse como maestro, sino que haya buscado esta comunidad de mesa con los hombres, ¿no subraya la intimidad social que quiso establecer con ellos y su voluntad de reunirlos entre sí en torno a su persona?... Pero no basta quedarnos en unas generalidades que se refieren simplemente al significado —en cierta manera, universal— de la comunidad de mesa. Conviene averiguar qué pudo representar ésta en el pensamiento de Cristo y de los evangelistas... El Evangelio, en la misma línea del Antiguo Testamento, emplea en sentido religioso la metáfora del banquete".

Un análisis más detallado de los banquetes de Cristo narrados en el Evangelio nos muestra que ese significado, además de religioso, es propiamente mesiánico: se presentan como la realidad prefigurada por los banquetes del Antiguo Testamento de que hemos hablado. En primer lugar, el hecho de que Cristo participe en banquetes encierra un significado mesiánico como expresión de la alegría anunciada por los profetas. Esto se ve claramente en el pasaje que sigue

al relato del banquete ofrecido a Cristo por Mateo. Los discípulos de Juan se escandalizan: "¿Por qué, mientras nosotros y los fariseos observamos el ayuno, tus discípulos no lo observan?" (*Mc.*, 2, 18). Cristo responde: "¿Acaso los amigos del Esposo pueden sentir tristeza, mientras el Esposo está con ellos?" (2, 19). Los banquetes vienen a ser, por tanto, una expresión del carácter de alegría mesiánica creada por la presencia de Cristo [20]. Al período de la espera, representado por Juan, sucede el de la presencia, el de Jesús. La misma oposición entre Juan y Jesús se repite en otro pasaje: "Vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: Está poseído por el demonio. Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: Es comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores" (*Lc.*, 7, 33-34).

Este pasaje manifiesta un segundo carácter de los banquetes de Jesús, que causó extrañeza a quienes fueron testigos y suscitó la reprobación de los fariseos: que no rehusara comer "con publicanos y pecadores". Es significativo que a esta expresión siga inmediatamente, en *Lucas*, el relato del banquete en casa de Simón el fariseo, donde Jesús acoge a la pecadora de Magdala. Asimismo el banquete de Jesús en casa de Mateo el publicano, que precede al pasaje sobre el ayuno que acabamos de mencionar, suscitó las murmuraciones de los fariseos: "¿Por qué vuestro maestro come con publicanos y pecadores?" (*Mc.*, 2, 16). A lo cual Jesús responde: "No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores". Palabras que definen el significado del banquete, como atinadamente observa el P. de Montcheuil: "Aceptando esta íntima comunidad con los pecadores, Jesús da a entender que viene a destruir toda barrera entre los hombres pecadores y Dios... Se trata de un acto de alcance religioso que revela el punto más esencial de la misión de Cristo" (*loc. cit.*, pp. 32-33) [21].

Así, pues, los banquetes de Cristo en el Evangelio se presentan como la realización del banquete mesiá-

nico anunciado en las profecías y los apocalipsis. Pero, de la misma manera que la multiplicación de los panes aparece, a un tiempo, como realización de la figura del maná y profecía de la eucaristía, así los banquetes de Cristo aparecen a su vez como prefiguración de la admisión de las naciones a la comunidad mesiánica, que se realiza en la Iglesia. En un pasaje de *San Lucas,* Cristo afirma que el cumplimiento de las promesas no consiste en "haber comido y bebido con El" durante su vida *terrena*. En efecto, "allí habrá llanto y crujir de dientes, cuando veáis a Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios y vosotros seáis arrojados fuera. Y vendrán de Oriente y de Occidente, del Septentrión y del Mediodía, para sentarse a la mesa en el reino de Dios" (*Lc.*, 13, 28-29). André Feuillet ha demostrado que aquí se alude a la admisión de los gentiles en la Iglesia [22].

Por lo demás, la conversión de las naciones paganas como realización del banquete escatológico aparece afirmada formalmente en la parábola de los invitados al banquete, que sigue al pasaje citado. Asistiendo Jesús a un banquete en casa de un jefe de los fariseos, dijo un invitado: "Dichoso el que coma en el Reino de los cielos". Cristo respondió: "Un hombre preparó un gran banquete, al que había invitado a muchos. Y a la hora señalada dijo a sus invitados: Venid, porque todo está dispuesto; y todos unánimemente se excusaron. Entonces el dueño de la casa, irritado, dijo a su siervo: Sal por las plazas y calles de la ciudad y trae los pobres, tullidos, ciegos y cojos" (*Lc.*, 14, 16-21). Es de notar, como ya observó Orígenes (*Co. Cant.*, III, PG, XIII, 155), que este pasaje parece aludir al tema del Antiguo Testamento de que hemos partido: el banquete de la Sabiduría. Así como en los *Proverbios* la Sabiduría enviaba a sus siervas para que invitaran a cuantos hallasen al festín preparado en el Templo, así el Padre de familia envía a sus siervos para que convoquen al festín preparado a todos los que encuentren. La Iglesia, pues, viene a ser la Casa

de la Sabiduría, donde se distribuye el pan y el vino, no sólo en figura, sino en sacramento de realidades divinas. Por tanto, tiene razón la liturgia en aplicar este pasaje a la eucaristía.

Con esto, sin embargo, la conexión del banquete escatológico con la eucaristía no presenta sino un carácter bastante general. Donde vemos aplicadas explícitamente a la eucaristía las profecías de los Proverbios e Isaías es en la tradición patrística. Ya hemos citado el pasaje en que San Cipriano considera el banquete de la Sabiduría como una de las figuras más explícitas —junto con el maná del desierto— de la eucaristía. Por su parte, Orígenes, en un contexto eucarístico, relaciona la parábola evangélica del banquete con la invitación al banquete de la Sabiduría: "La Iglesia pide a los servidores de la palabra que la introduzcan en la bodega, es decir, en el lugar donde la Sabiduría mezcló el vino, e invita por medio de sus servidores a todos los que están en la ignorancia, diciendo: Venid, comed mi pan y bebed el vino que he mezclado. Esta es la Casa del banquete, donde cuantos vienen de Oriente y Occidente se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos. En esta Casa desean entrar, haciéndose perfectas, la Iglesia y cada una de las almas, para saborear las doctrinas de la Sabiduría y los misterios de la ciencia como las delicias de un banquete y el gozo del vino" (*Co. Cant.*, 3; PG, XIII, 155).

Idéntica interpretación ofrecen San Gregorio de Nisa y San Ambrosio, sin referencia eucarística explícita, pero aludiendo claramente al sacramento. El primero escribe: "La viña en flor anuncia el vino que un día llenará la copa de la Sabiduría y será servido a los invitados para que alcancen a placer, en la Revelación divina, la sobria embriaguez que eleva a los hombres de las cosas terrenas a las invisibles" (XLIV, 873 A). Y en un contexto paralelo Gregorio explica: "Para quienes penetran el sentido oculto de la Escritura, no existe diferencia entre lo que aquí se dice y la insti-

tución del sacramento en la Cena" (XLIV, 989 C). Se recordará, por otra parte, que el perfume de la viña se halla relacionado con la confirmación, igual que el vino de la viña con la eucaristía. Es un caso de ese paralelismo místico-sacramental, tan característico de los Padres Griegos [23].

La interpretación sacramentaria es más explícita en San Ambrosio: "Quieres comer, quieres beber. Ven al banquete de la Sabiduría, que invita solemnemente a todos los hombres diciendo: Venid, comed mi pan y bebed el vino que he mezclado. No temas que en el banquete de la Iglesia te falten perfumes agradables, o manjares deliciosos, o bebidas variadas, o servidores idóneos. Allí encontrarás la mirra, es decir, la sepultura de Cristo, de modo que, sepultado con él por el bautismo, resucites también de entre los muertos, como él resucitó. Allí comerás el pan que robustece el corazón del hombre y beberás el vino, para que alcances la plena estatura de Cristo" (*De Caïn et Abel*, I, 5; CSEL, XXXII, 1, 356). El paralelismo con el bautismo y la alusión al banquete eucarístico no dejan lugar a duda sobre el sentido eucarístico del texto [24].

Como hemos visto, el pasaje de la Sabiduría no era la única profecía referente al banquete escatológico. Asimismo hemos observado que este tema aparece también en los profetas y en los apocalipsis. En concreto nos deteníamos en dos pasajes de *Isaías* (55, 1 y 25, 6). Ahora bien, los Padres de la Iglesia aplican esos dos textos al banquete eucarístico. El primero se encuentra en Dídimo el Ciego: "Vosotros los sedientos, venid a las aguas, incluso los que no tenéis dinero; venid y gustad el vino exquisito y los manjares suculentos. Mediante el agua se designa al Espíritu Santo y la fuente de la piscina bautismal. El vino y los manjares designan lo que en otro tiempo ofrecían los judíos, y ahora la comunión inmortal del cuerpo y la sangre del Señor" (XXXIX, 716 B). La aplicación de la profecía al bautismo es muy antigua y se conserva aún en la liturgia del sábado santo. Su apelación a la

eucaristía es de especial importancia. Dídimo subraya el sentido cultual de los alimentos: se trata del banquete sagrado de la Ley Antigua. Este banquete sagrado, en que el profeta ve una figura de los bienes escatológicos, Dídimo nos lo muestra realizado en la eucaristía.

En cuanto al pasaje del *Apocalipsis de Isaías.* Cirilo de Jerusalén lo cita en un contexto sacramentario, pero aplicándolo a la unción bautismal: "Ya en los tiempos antiguos, el bienaventurado Isaías habló de esta unción diciendo: Y el Señor preparará para todas las naciones un banquete en este monte —de este modo, designa a la Iglesia—; beberán vino, beberán alegría, serán ungidos con óleo perfumado" (XXXIII, 1093 B). La alusión al μύρον se debe a un malentendido de la traducción de los LXX. El texto hebreo no habla de óleo perfumado, sino de manjares suculentos, grasos. Pero el pasaje de Cirilo prueba, al menos, que el texto era utilizado como figura sacramentaria. Asimismo Eusebio aplica el texto a la eucaristía. Tras haberlo citado con el mismo error de traducción y haber referido el μύρον a la unción bautismal, termina: "El profeta anuncia a las naciones la alegría del vino, profetizando así el sacramento de la Nueva Alianza, instituido por Cristo y hoy celebrado visiblemente en todas las naciones" (*Dem. Ev.*, I, 10; PG, XXII, 92 C).

Eusebio —y lo mismo Ambrosio, como hemos visto— destaca lo que constituye el carácter esencial del banquete mesiánico con respecto al banquete cultual judío: el estar abierto a todas las naciones. Esto nos lleva, por encima de la analogía del pan y del vino que aparece en algunos de los textos citados, a la idea teológica fundamental de que la eucaristía se presenta como cumplimiento del banquete ritual judío y significa, por tanto, lo mismo que éste, la participación en los bienes de la alianza. Pero, mientras el banquete judío estaba reservado a quienes habían recibido la circuncisión y realizado las abluciones rituales, lo que

caracteriza a los tiempos nuevos, inaugurados por el Mesías, es que el banquete cultual está abierto a todos. Esto es verdad de los banquetes de Cristo. Los Padres nos muestran que también es verdad de la eucaristía, figura de la cual eran los banquetes de Cristo.

Nos queda por hacer una última observación: este aspecto del banquete cultual de la Nueva Alianza aparece no sólo en el significado, sino también en el origen de la eucaristía. Así como la alusión a Melquisedec pudo determinar la elección por parte de Cristo del pan y del vino, así —y con mayor razón— el carácter de banquete que presenta la eucaristía viene a ser una repetición del banquete cultual del Antiguo Testamento. En efecto, el banquete en el curso del cual Cristo instituyó la eucaristía parece haber sido un banquete cultual, una *jaburá,* según solían celebrarlas las comunidades judías. Concretamente, la plegaria de la consagración es un eco de la plegaria de bendición sobre el pan y el vino que solía pronunciar el presidente en estos banquetes [25]. Cristo, pues, instituyó el banquete de la Nueva Alianza en èl marco de un banquete cultual judío, así como su muerte en la cruz tuvo lugar en el marco de la conmemoración judía de la Pascua. Lo cual subraya expresamente la relación, tanto de continuidad como de diferencia, que se da entre tales banquetes sagrados y la eucaristía.

* * *

Ya no puede caber duda de la importancia de estas figuras para la inteligencia de la eucaristía. Así como penetrábamos en el significado de los ritos bautismales a base de referencias al Antiguo Testamento, lo mismo podemos hacer con los ritos eucarísticos. Si queremos comprender por qué Cristo instituyó el sacramento de su sacrificio bajo la forma de un banquete en el que son distribuidos el pan y el vino,

habremos de considerar las alusiones al Antiguo Testamento que tales ritos suponen —y que estaban presentes en el espíritu de Cristo—, en vez de recurrir a simbolismos que podríamos elaborar por propia cuenta. Sólo así tendremos la máxima probabilidad de conocer el verdadero significado de los ritos. Semejante búsqueda nos lleva a ver en el pan y el vino una alusión al sacrificio de Melquisedec, al maná del desierto, al sacrificio del Templo. Así comprendemos cómo la eucaristía es un sacrificio espiritual y universal, el alimento del pueblo de Dios en su marcha hacia la tierra prometida, la participación de todas las naciones en la comunión de los bienes divinos.

CAPITULO X

EL CORDERO PASCUAL

Hasta aquí hemos venido analizando por separado las figuras bíblicas del bautismo, la confirmación y la eucaristía. Pero existen algunos lugares bíblicos, de especial importancia, donde aparece figurado todo el conjunto de la iniciación: el capítulo 12 del *Exodo*, el *Salmo 22* y el *Cantar de los Cantares*, que desempeñaban un importante papel en la liturgia pascual, pues de ellos se tomaban las lecturas y el canto. Así se explica que hayan sido estudiadas más cuidadosamente sus relaciones con los sacramentos administrados durante la noche pascual. Al analizarlos ahora como conclusión de nuestro estudio de los sacramentos, nos proporcionarán una visión de conjunto, cada uno en función de una perspectiva bíblica particular.

La iniciación cristiana tenía lugar la noche del sábado santo al domingo de Pascua. Esta circunstancia la ponía en relación directa con la muerte y la resurrección de Cristo. Pero la resurrección de Cristo tuvo como marco la fiesta judía de la Pascua. Es, pues, natural que la liturgia de la iniciación esté cargada de reminiscencias de la salida de Egipto. Por su parte, el conjunto de la Pascua judía presentaba dos aspectos que podían ser considerados como figuras de la iniciación cristiana. El primero viene determinado por

el conjunto paso del Mar Rojo-maná-roca de Horeb. Todas estas figuras han sido estudiadas aisladamente al referirnos al bautismo y a la eucaristía, sacramentos que el Nuevo Testamento nos invita ya a ver simbolizados en ellas.

Pero encontramos un segundo grupo de hechos, considerado también como figura de la iniciación: la unción, con la sangre del cordero, de las jambas y el dintel de las puertas para preservar del ángel exterminador a los primogénitos, unción que va acompañada de la consumición del cordero con panes ácimos y hierbas amargas. Estos dos aspectos de la Pascua corresponden a las dos traducciones de la palabra *Pascha* que encontramos en los Padres de la Iglesia. La mayor parte, siguiendo a Filón, la traducen por διάβασις "acción de pasar a través", refiriéndose al paso del Mar Rojo; pero otros, en particular Teodoreto, prefieren traducir ὑπέρβασις "acción de pasar por encima, pasar de largo", aludiendo al ángel exterminador, que pasó de largo ante las puertas marcadas con la sangre del cordero [1]. Y éste es el verdadero significado de la palabra. Bajo este segundo aspecto, consideraremos nosotros el conjunto de los ritos de la Pascua como figura de la iniciación cristiana.

* * *

No cabe duda que el episodio del ángel exterminador que respeta a los primogénitos de las casas señaladas con la sangre del cordero es una figura eminente de la redención. Se trata de un *theologúmenon* esencial en la Escritura: el mundo se halla en poder del pecado, y el juicio debe caer sobre ese mundo pecador, pero Dios perdona a quienes están marcados con la sangre de Cristo. Sin embargo, el aspecto que aquí nos interesa es el sacramentario. Este episodio tiene estrecha relación con el bautismo, pues prefigura lo que realiza el bautizado: el hombre es pecador;

el bautismo es un juicio que destruye a ese hombre pecador; pero, destruido el pecado por obra de Cristo, el bautismo engendra al hombre nuevo. En este sentido, el episodio de la Pascua es análogo al del diluvio y al de Rahab, que aparecen como figuras de uno de los aspectos de la redención y, por tanto, del bautismo.

Por otra parte, en la unción con la sangre del cordero vieron los Padres una figura, no sólo del contenido del bautismo, sino también de uno de sus ritos. En el caso del diluvio, el tema de la muerte y de la resurrección está relacionado con el agua bautismal; en el caso del cordero, con la *consignatio*. Así como la unción de las puertas de las casas con la sangre ahuyenta el ángel exterminador, así la unción hecha en la frente de los candidatos ahuyenta al demonio. La unción con la sangre es, pues, figura de la cruz que salvaría a los cristianos.

Esta idea aparece en fecha muy temprana. El primero en reflejarla es Justino: "Los salvados en Egipto lo fueron gracias a la sangre de la Pascua con que se habían señalado el dintel y las jambas de las puertas. Porque la Pascua es Cristo, que fue luego inmolado. Y de la misma manera que la sangre de la Pascua savó a los que estaban en Egipto, la sangre de Cristo preservará de la muerte a los que en El creyeron. ¿Acaso Dios se habría equivocado, si las puertas no hubiesen tenido esa señal (σημεῖον)? No; pero así se anunciaba de antemano la salvación que traería la sangre de Cristo, por quien son salvados (los pecadores) de todas las naciones cuando, tras haber recibido el perdón de sus pecados, no vuelven a pecar" (*Dial.*, CXI, 4). La palabra "señal" (σημεῖον) designa para Justino la señal de la cruz. Esta señal, hecha con la sangre, preservó a los judíos, y esta misma señal es la que preserva a los pecadores que con ella fueron marcados en el bautismo.

Con el transcurso del tiempo, esta interpretación sacramentaria irá adquiriendo mayor precisión. En la *Homilía pascual* de Hipólito de Roma leemos: "La

sangre como signo es el misterio (μυστήριον) cruento del sello (σφραγίς) de Cristo. El signo no era entonces realidad, sino figura de la realidad futura. Todos los que llevan esa sangre impresa en sus almas, según prescribía la Ley que fuera impresa y marcada en las casas, serán respetados por el azote exterminador. Tanto en las casas como en las almas, la sangre es como una señal de preservación. Las almas, en efecto, son una casa consagrada por la fe y el Espíritu Santo. Tal es el misterio de la Pascua cósmica y universal" (Nautin, 143). Obsérvese con cuánta precisión expone este pasaje la teología pascual. Por otra parte, la *sphragis* designa claramente la *consignatio* bautismal. Lo que consagra al alma es la señal de la cruz trazada sobre la frente. De este modo, el misterio pascual se extiende a todo el cosmos de las almas [2].

El significado bautismal de la figura se corrobora por su empleo en las catequesis mistagógicas. Aparece especialmente en Cirilo de Jerusalén, aplicada a la renuncia a Satanás que iba acompañada de la imposición de la señal de la cruz: "Conviene que sepáis que ya en la historia antigua hay símbolos de la renuncia a Satanás. En efecto, cuando el Faraón, tirano duro y cruel, oprimía al pueblo noble y libre de los hebreos, Dios envió a Moisés para librarlos de la esclavitud de los egipcios. Los dinteles de las puertas fueron marcados con la sangre del cordero, para que el Exterminador pasara de largo ante las casas señaladas con el signo (σημεῖον) de la sangre. Pasemos ahora de las cosas antiguas a las nuevas, del tipo (τύπος) a la realidad. Allí Moisés fue enviado por Dios a Egipto; aquí Cristo es enviado por el Padre al mundo; allí se trata de liberar al pueblo de la opresión de Egipto; aquí de socorrer a los hombres tiranizados en el mundo por el pecado; allí la sangre del cordero ahuyenta al Exterminador; aquí la sangre del verdadero Cordero, Jesucristo, pone en fuga a los demonios" (XXXIII, 1068 A).

El último rasgo ofrece especial interés. Al hablar

de la *sphragis*, vimos cómo una de sus características era la virtud de ahuyentar a los demonios; aquí la alusión a los demonios ahuyentados por la sangre de Cristo se refiere, sin duda, a la *sphragis* sacramental. Pero esta relación a la *sphragis* se encuentra explícita en otros textos[3]. Gregorio de Nacianzo, a propósito del bautismo de los niños, escribe en su *Sermón sobre el bautismo*: "Más vale ser bautizado sin tener conciencia de ello que morir sin haber recibido el sello (σφραγίς) ni haber sido iniciado. Prueba de esto es la circuncisión al octavo día, que era una especie de *sphragis* figurativa y se daba a los niños sin uso de razón, así como la unción de las puertas, que preservaba a los primogénitos en virtud de realidades de las que no tenían conciencia" (XXXVI, 400 A). Es característico el paralelismo con la circuncisión, figura esencial de la *sphragis* bautismal, y también la idea de que se trata de un rito material y no sólo de un acto espiritual.

Esta aplicación bautismal adquiere toda su evidencia con Cirilo de Alejandría. Comentando, en el *De Adoratione*, la fiesta judía de la Pascua, escribe: "El texto, al decir que han de ungirse las entradas de las casas, esto es, las jambas y el dintel de las puertas, afirma que la aspersión de la sangre salva a quienes han recibido la unción: el sacramento de Cristo, en efecto, impide la entrada a la muerte y se la hace imposible. Por eso, nosotros, ungidos con la sangre sagrada, seremos también más fuertes que la muerte y despreciaremos la corrupción" (LXVIII, 1069 A). La unción de los dinteles es figura del sacramento, que marca las almas con el sello de Cristo, cerrando así en ellas el paso a la Muerte. Lo que la sangre del cordero realizó en otro tiempo con los judíos, lo realiza el bautismo con los cristianos, "pues la eficacia de los diversos sacramentos no puede disminuir" (LXVIII, 897 C)[4].

No menos explícita aparece esta doctrina en las *Homilías pascuales* del Pseudo-Crisóstomo, en quien des-

cubrimos la tradición de Cirilo de Alejandría. La segunda homilía trata, sucesivamente, del "sacramento de la unción" y de "la sunción que hace presente en nosotros el cuerpo divino" (LIX, 727 B). La Pascua viene a ser, pues, figura del conjunto de la iniciación. "La redención operada por Cristo se convierte en signo (σημεῖον) saludable para quienes participan de ella. Y, viendo este signo, Dios salva a los marcados con él mediante la fe. Porque no hay otro medio de librarse del ángel exterminador que la sangre de Dios derramada por amor nuestro. En virtud de esta sangre, recibimos el Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu y la sangre están íntimamente relacionados, de modo que por la sangre, que nos es connatural, recibimos el Espíritu, que no nos es connatural, con lo cual la muerte no puede tener acceso a nuestras almas. Tal es la *sphragis* de la sangre" (LIX, 726 D-727 A).

En la unción de las puertas encontramos figurada toda una teología sacramentaria de la unción bautismal. La unción en la frente con la señal (σημεῖον) de la cruz es el signo visible figurado por la unción con la sangre del cordero. Signo visible que opera un efecto invisible. Dios reconoce y el ángel respeta a quien está marcado con este signo. El Espíritu se derrama en él. La realidad significada por la *sphragis* es precisamente esa efusión del Espíritu. Y quien tiene en sí la vida del Espíritu adquiere la incorruptibilidad y escapa al poder de la muerte. El nexo de la *sphragis* con el Espíritu Santo nos introduce más de lleno en la teología sacramentaria[5]. Así queda expresado el doble aspecto de la *sphragis*: sello de la cruz y sello del Espírittu.

La teología occidental no es menos precisa. En ella veremos, en conclusión, el testimonio más explícito de la simbólica bautismal de la unción de las puertas. San Agustín, en el *De catechizandis rudibus*, propone un modelo de instrucción para los candidatos al bautismo y escribe: "La Pasión de Cristo fue prefigurada por el pueblo judío, cuando recibió la orden de mar-

car las puertas de las casas con la sangre. Hoy debes tú ser marcado en la frente, como si fuera una puerta, con el signo de su Pasión y de su Cruz, con el cual son marcados todos los cristianos" (PL, XL, 335). San Agustín alude explícitamente al rito de la *sphragis,* que tenía lugar durante la preparación al bautismo, y, de una manera más general, a la señal de la cruz con que todos los cristianos eran marcados en la frente [6].

Con esto descubrimos un nuevo aspecto de la teología de la *sphragis*: al ser signo que ahuyenta al ángel exterminador, es también expresión del amor gratuito de Dios, que perdona a quienes están marcados con la sangre de su Hijo. Se trata de un aspecto capital de la redención, incorporado a la simbólica del rito de la *sphragis* a través de la señal marcada en las casas. Por otra parte, conviene observar que esta simbólica nos ayuda a comprender el signo externo de la *sphragis,* que consiste en la señal de la cruz trazada en la frente. Señal que, a su vez, está directamente relacionada con la sangre de la Pasión. Este doble aspecto de la sangre y de la cruz constituía el rito de la Pascua judía; de él se hace eco el rito cristiano mediante la señal de la cruz, símbolo de la sangre de la Pasión [7].

* * *

Acabamos de ver que el Pseudo-Crisóstomo unía la unción de las puertas y la consumición del cordero como figuras del bautismo y de la eucaristía. Pasamos ahora a examinar el segundo de estos elementos. Por de pronto, la cuestión se plantea aquí de un modo totalmente distinto, ya que, mientras la unción de las puertas fue considerada desde el principio como figura del bautismo, no sucede lo mismo con la simbólica eucarística del banquete pascual. Decimos la simbólica eucarística, pues la interpretación figurativa de este

banquete es, por el contrario, una de las más antiguas en el cristianismo. La tradición primitiva vio en él preferentemente una figura de las circunstancias de la Pasión de Cristo o de la vida espiritual del cristiano. La interpretación sacramental apareció más tarde.

El banquete pascual —lo mismo que el banquete de la Sabiduría y el banquete del Templo— fue considerado ya en el judaísmo como figura del reino futuro, como festín mesiánico. "La idea del banquete pascual —escribe Leenhardt— estaba dominada por el recuerdo de la redención ya realizada y por la espera de una nueva redención que realizaría definitivamente las virtualidades de la primera" [8]. En el Nuevo Testamento se encuentra un eco de esta interpretación escatológica: "Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer. Porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el Reino de Dios" (*Lc.*, 22, 15). Así, pues, la Pascua que Cristo comió con sus discípulos en vísperas de la Pasión es figura del banquete mesiánico al que Cristo invita a los suyos en el Reino del Padre.

Pero es evidente que estas palabras, pronunciadas inmediatamente antes de la institución de la eucaristía, están relacionadas con ella. El banquete eucarístico es un eslabón intermedio entre el banquete pascual judío y el banquete mesiánico; constituye la realización anticipada del banquete mesiánico, prefigurado por el banquete pascual. En esta línea, la *Primera Epístola de San Pedro*, que es quizá una exhortación dirigida a los neobautizados en el marco de la Pascua, describe la vida cristiana inspirándose en el ritual de la Pascua judía: "Ceñidos los lomos de vuestra mente, sed sobrios y poned toda vuestra esperanza en la gracia que os será traída en la revelación de Jesucristo" (*1 Petr.*, 1, 13). Como se ve, aquí las circunstancias de la Pascua son aplicadas a las disposiciones del alma cristiana y no propiamente a la eucaristía. Es la interpretación que encontraremos en todo el conjunto de la tradición antigua.

El primer texto que contiene una alusión precisa a la eucaristía es la *Homilía pascual* de Hipólito: "Comeréis en una casa; una es la sinagoga, una la casa, una la Iglesia, donde es consumido el santo cuerpo de Cristo" (41; N. 163). La interpretación que ve en la casa donde se ha de comer la Pascua una figura de la unidad de la Iglesia es bastante antigua. Aparece ya en Cipriano junto con el arca de Noé y la casa de Rahab (*De unit. Eccles.*, 8; CSEL, 217). Esta alusión a la Iglesia es, sin duda, lo que ha llevado a Hipólito a hablar del banquete pascual como figura de la eucaristía. De hecho, para participar en ésta es necesario estar en la casa, es decir, en la Iglesia. Luego el banquete pascual prefigura concretamente la concepción de la eucaristía como sacramento de la unidad.

La simbólica eucarística del banquete pascual alcanza su máxima expresión con Cirilo de Alejandría. En los *Glaphyres*, relaciona el precepto de comer la Pascua por la noche con el hecho de que la eucaristía sacramental esté reservada a la vida presente: "El texto prescribe comer las carnes por la noche, es decir, en el mundo presente. Así lo ha llamado San Pablo al decir: "La noche está avanzada, el día se avecina. Por día entiende el siglo futuro, cuya luz es Cristo. El texto, pues, habla de comer las carnes en este mundo. En efecto, mientras estamos en este mundo, nuestra comunión con Cristo mediante la santa carne y la sangre preciosa es todavía imperfecta. Pero, cuando lleguemos al día de su poder y subamos al esplendor de los santos, seremos santificados de otra manera, conocida sólo por aquel que distribuye los bienes futuros" (LXIX, 428 B).

El banquete pascual que el pueblo celebró cuando se hallaba todavía en la oscuridad de la noche, antes del día de su liberación, es también símbolo de la eucaristía como forma de la comunión con Cristo en la vida presente y como figura del festín del siglo futuro. Cirilo, por su parte, pone en conexión este carácter presente de la eucaristía con la relación existente entre

el cordero pascual y la muerte de Cristo. "La comunión con la santa carne y la bebida de la sangre saludable contienen la confesión de la Pasión y de la muerte que Cristo recibió por nosotros, según él mismo dijo al instituir para los suyos las leyes del sacramento: Cuantas veces comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor. Así, pues, en el siglo presente anunciamos su muerte mediante la comunión con estas realidades; cuando estemos en la gloria del Padre, ya no será tiempo de confesar su Pasión, sino de contemplarle puramente, como Dios, cara a cara" (LXIX, 428 C).

Con todo esto queda claro bajo qué aspecto la eucaristía está simbolizada en el banquete pascual. Lo característico de éste es la consumición del cordero inmolado. Ahora bien, el cordero inmolado es figura de Cristo en su Pasión, como enseña ya San Juan (19, 36). Por consiguiente, la eucaristía en cuanto banquete pascual es el sacramento de Cristo inmolado: un memorial de la Pasión. Ese es, precisamente, el sentido del pasaje de *1 Cor.*, 11, 26, citado por Cirilo. Se podría preguntar si tal pasaje no es una alusión de Cristo al marco pascual de la institución de la eucaristía, sobre todo teniendo en cuenta que las resonancias pascuales de la *Primera Epístola a los Corintios* son bastante numerosas [9]. Poco a poco se va perfilando la importancia teológica del tema eucarístico del cordero pascual.

El *De Adoratione* repite los temas de los *Glaphyres*; en concreto, la oposición entre la vida presente, tiempo de los sacramentos, y la vida futura, tiempo de la visión [10]. Recurriendo a una alegoría del cordero, explica la relación de la eucaristía con la vida espiritual: "Al decir que se ha de comer la cabeza junto con las patas y los intestinos, el texto sugiere que quien ha participado en Cristo por la comunión de su santa carne y de su sangre, debe poseer también su espíritu y desear adquirir sus disposiciones interiores comprendiendo lo que hay en El. La cabeza, en efecto, es figura del espíritu, las patas figura de las obras y los *interiora*

de las víctimas figura de la vida interior y oculta" (LXVIII, 1072 A).

Semejante alegoría podría parecer un tanto curiosa. Pero, de hecho, a partir del siglo III, las diversas partes del cordero fueron objeto de una interpretación simbólica. Hipólito ve en la cabeza y en el corazón un símbolo de la divinidad de Cristo; en las patas, un símbolo de su encarnación (29; Nautin, 155). Gregorio de Nacianzo presenta una interpretación análoga (PG, XXXVI, 645 A). Y asimismo en Gaudencio de Brescia leemos: "Fíjate que la cabeza simboliza la divinidad; las patas, la encarnación al fin de los tiempos; los *interiora*, los misterios ocultos" (CSEL, LXVIII, 27). Cirilo, en cambio, ve en la cabeza el pensamiento de Cristo, en los intestinos las disposiciones de su corazón, en las patas sus obras. Por ello, la eucaristía debe consistir en asimilar las disposiciones, el espíritu, las costumbres de Cristo. Es éste el primer esbozo de una doctrina sobre "el interior de Jesucristo".

Hemos aludido repetidas veces al parentesco que presentan las *Homilías pascuales* del Pseudo-Crisóstomo y los escritos de San Cirilo. Parentesco que también aquí se verifica. En la segunda *Homilía pascual,* tras haber comparado el bautismo con la unción de las puertas, presenta el banquete pascual como figura de la eucarisía. Las prescripciones que regulan la consumición del cordero son interpretadas en relación con las disposiciones necesarias para la comunión. La ley prohibía comer las carnes crudas. Lo cual podría parecer extraño, tomado al pie de la letra, pues a nadie se le ocurriría comer carne cruda. "Pero para nosotros esto encierra un profundo sentido y significa que nadie ha de acercarse con negligencia a la comunción del santo cuerpo. De él no participan quienes lo reciben sin respeto y no responden mediante obras buenas a la unión con él. Asimismo quienes convierten la eucaristía en opíparos banquetes, haciendo de la comunión santificante un pretexto para comer y beber, son recriminados por el Apóstol, porque no se llegan santamente a lo

que es santo. Son, pues, culpables de impiedad quienes no preparan sus cuerpos para la comunión con el cuerpo de Cristo, el que él nos dio para que, unidos a él, nos hagamos dignos de recibir el Espíritu Santo" (LIX, 727-728).

Como se observará, se pone el acento en la necesidad de la rectitud de intención para recibir el sacramento, tanto que llega a parecer una condición de validez. Por otra parte —y esto es característico de las *Homilías*— se insiste también en el Espíritu. A continuación, el autor comenta alegóricamente, como Cirilo, las diversas partes del cordero, pero con un simbolismo diferente: la cabeza significa la primera venida de Cristo, las patas su parusía final. En todo caso, interpreta el banquete pascual totalmente en función de la comunión eucarística, según afirma explícitamente: "La preparación del santo alimento fue prescrita por la Ley en estos símbolos; tal prefiguración fue establecida con miras a nuestra utilidad" (728 B). En estas últimas palabras se trasluce la frase de San Pablo a propósito de la roca del desierto. Nuestro autor aplica el mismo principio al banquete pascual.

Con esto quedan definidas las características de la tipología eucarística del banquete pascual, fundada ya en el Nuevo Testamento por el hecho de que Cristo instituyera la eucaristía en el marco del banquete judío de la Pascua. La figura afecta no a los elementos, que son distintos —el pan y el vino por un lado, y el cordero por otro—, sino al banquete en sí. Ya en el judaísmo, este banquete era "un sacramento de salvación" [11]. Pero un sacramento figurativo. La realidad prefigurada por el cordero se encuentra ahora presente en la eucaristía, bajo las apariencias del pan y del vino. La eucaristía es, por tanto, la consumición del verdadero cordero pascual. Su relación con el banquete pascual le confiere todo el significado simbólico de éste.

Nuestra tipología subraya con este segundo rasgo un aspecto capital de la eucaristía: su relación con la Pasión de Cristo. En efecto, según el Nuevo Testa-

mento, el cordero pascual es figura de la Pasión. Y la eucaristía, en cuanto prefigurada por el cordero y pensada según la categoría pascual, aparece como el sacramento de la Pasión. Es —con palabras de Cirilo— memorial de la Pasión. Más aún: es participación en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. El cordero pascual era el sacramento de la Antigua Alianza y recordaba la elección gratuita del pueblo de Israel[12]. Así la eucaristía es "la sangre de la Nueva Alianza, derramada en remisión de los pecados", no sólo del pueblo judío, sino "de un gran número". Es el sacramento de la alianza que Cristo, en la cruz, estableció con la humanidad.

* * *

Entre las indicaciones sobre el modo de celebrar el banquete pascual, hemos prescindido hasta ahora de las referentes a los ácimos que se habían de comer con el cordero. En el texto del *Exodo*, estos ácimos aparecen en dos ocasiones a propósito de la Pascua. Forman parte del banquete pascual y luego constituyen el alimento del pueblo durante los siete días siguientes. Esta última práctica es la más antigua. El *Pentateuco* menciona varias veces la fiesta de los ácimos (*Ex.*, 23, 15; *Lev.*, 29, 6-8; *Núm.*, 28, 17; *Deut.*, 16, 1-4). Originariamente se distinguía de la Pascua y también de la fiesta de las primicias. Comenzaba el 15 de Nisán, al día siguiente de la Pascua, y duraba siete días. De esta fiesta pasó el empleo de los ácimos al ritual de la Pascua. Tal fusión puede apreciarse en el *Deuteronomio*.

Prescindimos de la distinción entre estos dos aspectos de los ácimos, para fijarnos en el simbolismo del elemento como tal. Este tiene una particular importancia en la simbólica pascual, pues se encuentra interpretado figurativamente ya en el Nuevo Testamento.

Así en la *Primera Epístola a los Corintios* —cuyos múltiples contactos con la Pascua hemos puesto ya de relieve— San Pablo dice: "¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Purificaos de la vieja levadura, para que seáis una masa nueva, como sois ácimos, porque nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolada. Festejémosla, pues, no con la vieja levadura, no con la levadura de malicia y de maldad, sino con los ácimos de pureza y de verdad" (*1 Cor.*, 5, 6-8).

San Pablo elabora su simbolismo sobre el hecho de que los ácimos eran pan sin levadura. Ahora bien, la levadura es masa vieja fermentada, mientras que los ácimos son los primeros panes hechos con la harina de la nueva cosecha, de la que aún no hay levadura. De ahí que puedan ser símbolo de la novedad de la vida. Al ser comidos a raíz de la Pascua, significan que los cristianos, después de la inmolación de Cristo, de la que se han hecho partícipes por el bautismo, están muertos a la vida vieja y viven una vida nueva. Téngase en cuenta que estos siete días corresponden a la semana pascual, subsiguiente al bautismo, durante la cual las vestiduras blancas de los neobautizados simbolizaban la novedad de la vida en que habían entrado.

Esta simbología paulina determinará todo el desarrollo ulterior. Los ácimos nunca aparecen como figura de la eucaristía propiamente dicha, sino que pertenecen a la simbólica de la iniciación en cuanto que representan las disposiciones de los neoiniciados. Por ello, son figura del tiempo que sigue a la iniciación bautismal y, en un ámbito más amplio, de la existencia cristiana. Conviene observar, por otra parte, que la simbólica de los ácimos en cuanto imagen de una vida pura es anterior al cristianismo. Ya para Filón, "los ácimos fueron prescritos por la Ley para reavivar las brasas de la vida pura y austera, la de los primeros tiempos de la humanidad —la fiesta de los ácimos es, en efecto, la conmemoración anual de la creación del mundo— y para rendir tributo de ad-

miración y honor a la simplicidad y pobreza de la existencia primitiva" (*De Spec. leg.*, II, 160). El cristianismo, en lugar de ver aquí una conmemoración de la creación primera, aplicó esta simbólica a la nueva creación operada por Cristo.

Los autores cristianos más antiguos interpretan el simbolismo de los ácimos en el sentido paulino, sin conexión directa con los sacramentos: simbolizan, simplemente, la existencia cristiana y su novedad. Según Justino, "los ácimos significaban que ya no debéis hacer las viejas obras de la mala levadura. Pero vosotros —se refiere a los judíos— comprendisteis todo de un modo carnal. Por eso, Dios mandó amasar una levadura nueva, pasados los siete días de los ácimos; lo cual significa la práctica de las obras nuevas" (*Dial.*, XIV, 3). El simbolismo se centra en la nueva levadura, que representa la vida nueva contenida en el Evangelio. Este simbolismo de la masa nueva, si bien aplicado a Cristo, lo encontramos en Hipólito: "Coman los judíos los ácimos durante siete días, afánense durante las siete edades del mundo. En cuanto a nosotros, Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado, y hemos recibido de su unión santa una masa nueva" (39, Nautin, 161).

Un curioso texto de Zenón de Verona establece una relación más directa entre los ácimos y el bautismo. El conjunto del bautismo es comparado a la preparación de los ácimos: "Estos (los bautizados) han sido cocidos no en el horno, sino en la fuente; no con fuego humano, sino divino; más aún, han fermentado sin levadura" (*Tract.*, II, 44; PL, XI, 496). A este respecto, podemos observar que la comparación del bautismo con un fuego aparece en una serie de imágenes, ya se trate, como aquí, del horno del panadero, ya del horno del alfarero (Crisóstomo, *Ad illum.*, I; PL, XLIX, 224) [13].

Cirilo de Alejandría expresará más exactamente la relación del simbolismo de los ácimos y de la eucaristía. Más que considerar los ácimos como símbolos de

la eucaristía, los presenta como símbolo de la vida de quien participa en la eucaristía. Por ejemplo, en los *Glaphyres*: "El texto ordena a los judíos comer panes ácimos, significando así que quienes han comulgado con Cristo deben nutrir sus almas con deseos puros y sin levadura, familiarizándose con un modo de vida inocente y sin mezcla de malicia" (LXIX, 429 A). Nos hallamos totalmente en la línea paulina, con la única diferencia de una alusión más explícita a la eucaristía.

El *De Adoratione* desarrolla con mayor extensión la misma idea: "Todos los que hemos sido santificados y, sacramentalmente, hemos entrado en contacto con la vida eterna, debemos esforzarnos de continuo por guardar la Ley prescrita para la Pascua. No cesaremos, pues, de celebrar la fiesta de Cristo, eliminando la levadura de nuestros territorios, es decir, de toda tierra en que habitemos. Conviene, en efecto, que quienes fueron llamados a la fe y a la justicia y están en Cristo, al celebrar espiritualmente la fiesta, no lo hagan en la levadura de la malicia y del pecado, sino que, purificando la vieja levadura, se transformen en algo mejor y aparezcan como una masa nueva, con toda su familia y toda su casa, es decir, con la inmensa muchedumbre de los que han recibido la fe" (LXVIII, 1076 C).

Seguimos en la más pura línea paulina. Por eso, resulta más sorprendente que Cirilo entre, acto seguido, en un tema de Filón: "El texto dice que se ha de llamar santo al primer día de la semana, significando así, a mi parecer, que la época de los orígenes de la existencia humana era santa, en Adán, nuestro primer padre, antes de que violara los mandamientos. Pero santo y mucho más grande es el tiempo final, el de Cristo, segundo Adán, que restauró nuestra raza, tras los accidentes acaecidos entre ambos tiempos, en la novedad de la vida" (LXVIII, 1076 D). Este curioso texto une, en una perfecta síntesis, la idea filoniana de los ácimos como símbolo de los

tiempos primitivos con la idea paulina de los ácimos como símbolo de los tiempos posteriores a Cristo, viniendo así a resumir toda la simbólica de los ácimos [14].

* * *

Como se ha podido ver por cuanto hemos dicho, el misterio de la Pascua se prestaba perfectamente a servir de símbolo de la iniciación cristiana. Por otra parte, la coincidencia de la Pascua judía con la fecha en que solía administrarse el bautismo invitaba a establecer cierto paralelo. Tal coincidencia no era fortuita, sino que expresaba una relación entre ambas realidades. Uno, en efecto, es el misterio que se realiza en ambas: el del ángel exterminador que respeta a los marcados con la sangre y el del banquete conmemorativo de la alianza así establecida. La tradición patrística se ha limitado a precisar una doctrina inscrita ya en los acontecimientos, antes de estarlo en las Escrituras que los narran, doctrina que es expresión de la unidad del plan de Dios, manifestada por la correspondencia entre las dos alianzas.

CAPITULO XI

EL SALMO 22

Al leer las catequesis antiguas, llama la atención el número y la importancia de las alusiones al *Salmo 22.* Así, en la *IV Catequesis mistagógica,* San Cirilo de Jerusalén escribe: "El bienaventurado David te da a conocer la virtud del sacramento (de la eucaristía) diciendo: Has preparado ante mí una mesa frente a quienes me persiguen. ¿Qué quiere indicar con esto sino la mesa sacramental (μύστικη) y espiritual que Dios nos ha preparado? Has ungido mi cabeza con óleo. Ungió tu cabeza en la frente, mediante la *sphragis* de Dios que recibiste, para que lleves impresa la *sphragis,* signo de consagración a Dios. Y ves que se trata también del cáliz, sobre el cual Cristo dijo después de haber dado gracias: Este es el cáliz de mi sangre" (XXXIII, 1101 D-1104 A).

Es evidente que Cirilo considera el *Salmo* como una profecía de la iniciación cristiana. En la unción con óleo de que habla el *Salmo,* ve la *sphragis* postbautismal hecha con óleo consagrado; en la mesa y el cáliz —cuán maravilloso es mi cáliz embriagador— descubre una figura de las dos especies del sacramento. Más adelante volveremos sobre estos simbolismos. Ahora nos limitaremos a señalar que Cirilo alude al texto como si el neobautizado lo conociera perfectamente.

Parece suponer, en efecto, que el *Salmo* le había dado a conocer de antemano los sacramentos recibidos en la noche pascual, de modo que Cirilo puede reducirse ahora a explicar su significado profético.

Esto es, por cierto, lo que explícitamente afirma San Ambrosio al comentar el *Salmo* en sus dos Catequesis: "Escucha y ve qué sacramento has recibido, escucha a David que te habla. También él preveía en espíritu estos misterios y, lleno de gozo, declaraba: Nada me falta (vers. 1). ¿Por qué? Porque quien ha recibido el cuerpo de Cristo no volverá a tener hambre. ¡Cuántas veces has oído el *Salmo 22* sin entenderlo! Ve cómo se refiere a los sacramentos celestes". (*De Sacr.*, V, 12-13; Botte, 91). Aquí se nos da una información más precisa: el neobautizado "ha oído frecuentemente el salmo sin entenderlo". Esto quiere decir que el *Salmo* desempeñaba un papel en la liturgia del bautismo. Papel que otros textos nos ayudan a concretar.

A este respecto, Dídimo de Alejandría escribe en el *De Trinitate*: "Incluso a aquéllos a quienes, por razón de su edad, no se les confieren los bienes terrenos, les es comunicada en toda su integridad la riqueza divina, de suerte que pueden cantar gozosamente: El Señor me guía, nada me faltará" (XXXIX, 708 C). El *Salmo*, pues, era cantado por los neobautizados. Dando un paso más, podemos determinar en qué momento se cantaba, gracias a un pasaje de San Ambrosio: "Habiendo abandonado los restos del antiguo error y renovado su juventud como la del águila, se acerca presuroso al celestial banquete. Llega y, viendo el altar preparado, exclama: Has preparado ante mí una mesa" (*De Myst.*, 43; Botte, 121). Según esto, el *Salmo 22* debía cantarse durante la procesión de la noche pascual que introducía al neobautizado en la iglesia donde recibiría su primera comunión.

Es natural que el *Salmo* se cantara en ese momento, pues venía a ser un resumen de toda la iniciación bautismal. Poseemos un comentario sacramental de Gre-

gorio de Nisa donde se nos indican los motivos que pudieron hacerlo parecer apropiado para tal ocasión: "Con este Salmo Cristo enseña a la Iglesia que, primeramente, debes venir a ser una oveja del Buen Pastor: la catequesis te guía hacia los pastos y las fuentes de la doctrina. Después debes ser sepultado con El en la muerte por el bautismo. Pero esto no es muerte, sino sombra e imagen de muerte. A continuación él prepara la mesa sacramental. Luego, unge con óleo del Espíritu. Y, finalmente, presenta el vino que alegra el corazón del hombre y produce la sobria embriaguez" (XLVI, 692 A-B)[1].

Tenemos aquí un modelo de la explicación del *Salmo 22* que se daba en la catequesis bautismal. En efecto, el texto de Gregorio de Nisa se limita a ampliar lo dicho por Cirilo de Jerusalén en su *Catequesis mistagógica*. Sabemos, pues, que el *Salmo* era cantado en la noche pascual —y, sin duda, en otras circunstancias de la iniciación— y que, ya en fecha antigua, era explicado durante la semana de Pascua. Además, al comentario del *Salmo* acompañaban otros dos comentarios que tenían lugar en esa ocasión: el del *Cantar de los Cantares* y el del *Padrenuestro*. Los tres textos representan tres doctrinas ocultas cuyo sentido sólo podía comunicarse a los bautizados[2].

Queda por esclarecer otro punto. Para que los bautizados pudieran cantar el *Salmo* durante la noche de Pascua, debían haberlo aprendido de memoria. Las siguientes palabras de Eusebio arrojan luz a este respecto: "Cuando aprendimos a conmemorar el sacrificio sobre la mesa con los signos sacramentales del cuerpo y de la sangre, según las prescripciones de la Nueva Alianza, aprendimos también a decir con palabras del profeta David: Has preparado ante mí una mesa frente a quienes me persiguen. Has ungido mi cabeza con óleo. En estos versículos el Verbo designa claramente la unción sacramental y los santos sacrificios de la mesa de Cristo" (*Dem. Ev.*, I, 10). Este texto

viene a confirmar que las palabras del *Salmo* eran cantadas en el momento en que el neobautizado asistía por primera vez al sacrificio eucarístico. Asimismo precisa que dichas palabras habían sido aprendidas de memoria.

Por otra parte, conocemos —al menos por lo que se refiere a una liturgia— las circunstancias en que se aprendía el *Salmo*. Un sermón falsamente atribuido a San Agustín nos ofrece una explicación del *Salmo* que acompañaba a la *traditio* del mismo: "Os entregamos este salmo, amadísimos hijos que os acercáis presurosos al bautismo de Cristo, para que lo aprendáis de memoria. Pero es necesario que, a causa de su oculto significado (mysterium), os lo expliquemos, con la luz de la gracia divina" (PL, XXXIX, 1646). Ya sabemos que durante la preparación cuaresmal tenía lugar una *traditio* del *Credo* y, a veces, del *Padrenuestro*, que debían ser aprendidos y luego recitados (*redditio*). El texto citado demuestra que lo mismo ocurría con el *Salmo 22*.

En una serie de discursos sobre los *Salmos* —estudiados por Dom Germain Morin [3]— se encuentra una explicación del *Salmo 22*, que contiene indicaciones análogas y que fue pronunciada, por tanto, ante los aspirantes al bautismo, con ocasión del rito de la *traditio*. "Aprended de memoria los versículos de este *Salmo*, dice el autor, y recitadlos oralmente". Y más adelante: "Aprended el *Salmo* que os ha sido entregado (*traditum*), de suerte que, recitándolo con la boca, lo realicéis en vuestra vida, en vuestras palabras y en vuestras costumbres". Y el texto continúa con una explicación sacramental del *Salmo*. La "mesa preparada" es el altar eucarístico, sobre el que aparecen diariamente el pan y el vino *in similitudinem corporis et sanguinis Christi*. El perfume derramado sobre la cabeza es el óleo del crisma, que da nombre a los cristianos. Ambos textos prueban, pues, la existencia de una *traditio* del *Salmo 22*. Sabemos, en resumen, que —al

menos en la liturgia de Nápoles— existía una *traditio psalmorum*, atestiguada por lo que se refiere al cuarto domingo de Cuaresma [4].

* * *

Ya hemos dicho que el *Salmo 22* era considerado por los Padres como una síntesis misteriosa de la sucesión de los sacramentos. Veamos ahora la interpretación tipológica que ha dado la tradición a los diversos versículos. Después analizaremos las bases de tal interpretación. El versículo 2 habla de los pastos adonde el Pastor conduce a sus ovejas. San Gregorio de Nisa ve en estos pastos la catequesis preparatoria al bautismo, donde el alma recibe el alimento de la palabra de Dios. Tal interpretación se encuentra ya en Orígenes, quien identifica el "ser conducido a la verde pradera" con la instrucción impartida por el Pastor [5]. San Cirilo de Alejandría es aún más preciso: "La verde pradera significa las palabras siempre frescas de la Sagrada Escritura, que alimenta los corazones de los creyentes y les da fuerza espiritual [6]. La interpretación se refiere a la palabra de Dios, aunque no directamente a la catequesis. Finalmente, Teodoreto escribe que los pastos de la Escritura son "la santa doctrina de las palabras divinas con que ha de ser alimentada el alma antes de llegarse al alimento sacramental" [7].

El versículo 2 *b* indica, en general, el bautismo: "Me lleva a las aguas del reposo". En este sentido, escribe Atanasio: "El agua del reposo significa, sin duda, el santo bautismo, por el cual es destruido el peso del pecado" (XXVII, 140 B). Cirilo de Alejandría relaciona la verde pradera con el agua del reposo: "La verde pradera es el Paraíso, de donde caímos y adonde Cristo nos lleva y nos instala mediante el agua del reposo, es decir, el bautismo" (*loc. cit.*, 841 A). Teodoreto da la misma interpretación: "El agua del reposo es símbolo del agua con que es bautizado quien

busca la gracia: se despoja del pecado antiguo y recupera su juventud" (*loc. cit.*, 1025 D). Téngase en cuenta que se trata de comentarios no mistagógicos. De donde resulta que el *Salmo* era interpretado, generalmente, en sentido sacramental.

Al lado de la tradición que encuentra una alusión al bautismo en el versículo 2, existe otra que la encuentra en el versículo 4: "Aunque pase por un valle de sombra mortal, no tengo mal alguno". Así en Gregorio de Nisa leemos: "Es necesario que seas sepultado en la muerte con El, por el bautismo. Pero no se trata de muerte, sino de sombra e imagen de la muerte" (XLVI, 692 B). Es curioso que Cirilo de Alejandría se exprese en términos semejantes: "Porque somos bautizados en la muerte de Cristo, el bautismo es llamado sombra e imagen de la muerte, ante la cual no hay por qué temer" (*loc. cit.*, 841 B). Es la conocida tipología sacramentaria del bautismo, imitación ritual de la muerte de Cristo, realizada mediante la inmersión en el agua y que produce su efecto real.

La frase siguiente del *Salmo* se aplica a la efusión del Espíritu: "Tu cayado y tu bastón son mi guía". A la palabra "guía" corresponde en griego παράκλησις. Esto explica que se haya visto en el versículo una alusión al Paráclito [8]. Es el caso de Gregorio de Nisa: "El lo guía luego con el cayado del Espíritu, pues el Paráclito (el que guía) es el Espíritu" (*loc. cit.*, 692 B) [9]. No obstante, es más frecuente encontrar la efusión del Espíritu relacionada con el versículo 5: "Has ungido mi cabeza con óleo". Tenemos un ejemplo en Cirilo de Jerusalén: "Ungió con óleo tu cabeza en la frente, mediante el sello de Dios que recibiste, para que lleves impreso el sello" (XXXIII, 1102 B). Asimismo Atanasio: "Este versículo designa el crisma sacramental" (*loc. cit.*, 140 C). Teodoreto es todavía más explícito: "Estas cosas son claras para los que han sido iniciados y no necesitan explicación alguna. Saben que se trata del óleo espiritual con que fueron ungidas sus cabezas" (*loc. cit.*, 1028 C).

Como se ve, los Padres se han esforzado por descubrir huellas del bautismo y la confirmación en los primeros versículos de este *Salmo*. Pero es todavía mayor la insistencia con que interpretan los últimos versículos como figura del banquete eucarístico. En primer lugar, el versículo 5: "Has preparado ante mí una mesa". La aplicación a la eucaristía se encuentra por doquier, hasta el punto de constituir una de las figuras más frecuentes. No podía faltar, por tanto, en nuestras catequesis sacramentarias. Cirilo de Jerusalén comenta: "Si quieres conocer el efecto del sacramento, pregunta al bienaventurado David, que dice: Has preparado ante mí una mesa frente a quienes me persiguen. Lo que intenta decir es esto: Antes de tu venida, los demonios preparaban a los hombres mesas inmundas, llenas de poderes diabólicos. Pero, una vez que viniste, Señor, preparaste ante mí una mesa, que no es sino la mesa sacramental y espiritual que Dios nos ha preparado" (XXXIII, 1102 B)[10].

Hemos visto cómo San Ambrosio ponía este versículo en labios del neobautizado, al llegar éste al altar para asistir por primera vez a la misa: "Llega y, viendo el altar santo preparado, exclama: Has preparado ante mí una mesa" (*De Myst.*, 43; Botte, 121). Igualmente Gregorio de Nisa: "El prepara la mesa sacramental" (*loc. cit.*, 692 B). La misma figura se encuentra en Atanasio (*loc. cit.*, 140 D). San Cirilo precisa su efecto: "La mesa sacramental es la carne del Señor que nos fortifica contra las pasiones y los demonios. Satanás teme, en efecto, a quienes participan con reverencia en los misterios" (*loc. cit.*, 841 C). Y Teodoro de Mopsuestia ve aquí "el alimento sacramental que nos ofrece quien ha sido constituido como pastor" (*loc. cit.*, 1028 C).

Si la mesa preparada por el Pastor es considerada como figura del banquete eucarístico, mucho más lo es "la copa desbordante" o, como traducen los LXX, "el cáliz embriagador" que ofrece a los suyos. La aplicación a la eucaristía de la segunda parte del versícu-

lo 5: "Mi copa es desbordante", es de gran antigüedad e importancia, pues ya San Cipriano [11] la incluye entre las figuras eminentes de la eucaristía: "El Espíritu Santo expresa en los *Salmos* la misma figura (de la eucaristía) al mencionar el cáliz del Señor: Vuestro cáliz embriagador es maravilloso. Pero la embriaguez que produce el cáliz del Señor no se parece a la del vino profano. Por eso, añade: Es verdaderamente maravilloso. El cáliz del Señor, en efecto, embriaga de tal suerte que no hace perder la razón" (*Epist.*, LXIII, 11).

Volveremos en seguida sobre la cuestión de la embriaguez producida por el vino eucarístico. Baste observar, por el momento, que la expresión "calix praeclarus" se ha incorporado de tal suerte a la liturgia eucarística que aparece en el canon de la misa romana: "Accipiens et hunc *praeclarum* calicem". En su catequesis eucarística, Cirilo de Jerusalén lo relaciona explícitamente con el cáliz de la Cena: "Tu cáliz embriagador es maravilloso. Como ves, se trata aquí del cáliz que Jesús tomó en sus manos y sobre el que dio gracias antes de decir: Esta es mi sangre que será derramada por muchos en remisión de los pecados" (XXXIII, 1104 A). También San Atanasio interpreta el versículo aplicándolo a "la alegría sacramental" (*loc. cit.*, 140 D).

Fijémonos ahora en el término "embriagador" referido al cáliz. Se trata de un rasgo importante, que ha dado origen a numerosas explicaciones donde se subraya un aspecto de la eucaristía, en cuanto significada por el vino. Los efectos espirituales de ésta son análogos a los del vino: la alegría espiritual, el olvido de las cosas de la tierra, el éxtasis. Pero la eucaristía no opera estos efectos espirituales como el vino profano los suyos. La embriaguez que produce el vino eucarístico es una "sobria embriaguez". Ahora bien, esta expresión es usada tradicionalmente para designar los estados místicos y aparece por primera vez en Filón [12]. El interés de los textos citados radica en el hecho de que la encuadran en un contexto sacramen-

tal, destacando así un aspecto de la teología sacramental de los Padres: su relación con la vida mística.

En el texto de Cipriano que acabamos de citar, prescindíamos de los párrafos finales. Tras haber mostrado que el versículo del *Salmo* prefigura la eucaristía, prosigue: "Pero la embriaguez que produce el cáliz del Señor no se parece a la del vino profano. Por eso, añade: Es verdaderamente maravilloso. El cáliz del Señor, en efecto, embriaga de tal suerte que no hace perder la razón; conduce a las almas a la sabiduría espiritual; por su medio se pasa del gusto de las cosas profanas a la inteligencia de las cosas de Dios; finalmente, de igual modo que el vino ordinario aligera el espíritu, ensancha el alma y disipa toda tristeza, así la sangre saludable, el cáliz del Señor, borra el recuerdo del hombre viejo, hace olvidar la vida profana y regocija, infundiéndole la alegría de la divina bondad al corazón triste y sombrío, oprimido antes por el peso del pecado" (*Epist.*, LXIII, 11).

En sus catequesis sobre los sacramentos, san Ambrosio desarrolla el tema de la sobria embriaguez, pero sin citar nuestro *Salmo,* al cual no obstante da un sentido sacramentario. En la *Exposición del Salmo 118* [13], insiste en el mismo tema, utilizando idénticas expresiones a propósito de nuestro versículo; de modo que resulta evidente el sentido sacramentario del paisaje: "El cáliz del Señor, donde se vierte la sangre que rescató los pecados del mundo entero, concede la remisión de los pecados. Este cáliz embriagó a las naciones, para que no vuelvan a recordar su propio dolor, antes olviden su error antiguo. Por eso, es buena la embriaguez espiritual: porque, sin turbar la actividad del cuerpo, es capaz de imprimir impulso al espíritu; es buena la embriaguez del cáliz saludable, porque destruye la tristeza de la conciencia pecadora e infunde el gozo de la vida eterna. Por eso, dice la Escritura: Tu cáliz embriagador es maravilloso" (*Exp. Ps. CXVIII,* 21, 4; CSEL, 62, 475) [14].

Johannes Quasten observa atinadamente que aquí

aparecen los mismos rasgos que en el *De Sacramentis*: la alusión al cáliz de la Cena y la remisión de los pecados. Es de notar que Ambrosio subraya, no tanto el aspecto místico, cuanto la conversión propiamente dicha operada por la iniciación cristiana. La eucaristía produce el olvido de los errores pasados y transporta a un mundo nuevo: el de la alegría espiritual. Tema muy del gusto de San Ambrosio, que aparece, asociado a nuestro *Salmo*, en otros pasajes de su obra. Por ejemplo, en la *Explicación del Salmo 1:* "Quienes bebieron en figura, apagaron su sed; quienes beben en realidad, llegan a embriagarse. Buena es la embriaguez que infunde vida eterna. Bebe, pues, este cáliz del que dice el profeta: "¡Cuán maravilloso es su cáliz embriagador!" (CSEL, 64, 8. Cfr. también *De Helia et jejunio*, 10, 33; CSEL, 32, 429).

También San Gregorio de Nisa concede gran importancia al tema de la sobria embriaguez [15]. En la ya citada catequesis sacramentaria del *Salmo 22*, comenta en este sentido el *calix inebrians*: "Cristo, proporcionando al alma el vino que alegra el corazón del hombre, provoca en ella esa sobria embriaguez que eleva las disposiciones del corazón de las cosas transitorias a las eternas: Cuán maravilloso es mi Cáliz embriagador. Quien ha gustado, en efecto, esta embriaguez, trueca lo efímero por lo que no tiene fin y permanece en la casa del Señor durante todos sus días" (XLVI, 692 B). Es en este pasaje de San Gregorio donde mejor aparece la relación entre la eucaristía y la embriaguez mística. Como justamente ha observado H. Lewy, la *sobria ebrietas* designa para él la experiencia mística, entroncada a su vez en la vida eucarística [16].

* * *

Hemos visto hasta aquí cómo el *Salmo 22* ocupaba un lugar notablemente destacado en la liturgia de la iniciación. Pero aún no hemos precisado qué es

lo que caracteriza la tipología del *Salmo*. Ese es el punto de que ahora vamos a tratar. Existe, efectivamente, un rasgo que hemos encontrado con frecuencia y en el que no hemos insistido: el marco "pastoril". El Mesías, bajo la figura de un Pastor, conduce a las ovejas que forman su rebaño a verdes pastos, símbolo de los manjares celestes. Es éste uno de los temas preferidos del cristianismo primitivo. Ya hemos visto cuán difundida estaba la concepción de los bautizados como ovejas señaladas con la marca de Cristo [17].

Ya Orígenes apunta claramente en esta dirección. Los paganos son presa de los malos pastores, los dioses de las naciones; éstas, a su vez, son "rebaños dirigidos por pastores que son ángeles" (*Co. Cant.*, 2; PG, XIII, 12 A). Late aquí una antigua concepción, presente ya en el *Libro de Henoc*, donde los 70 pastores son las divinidades de las naciones paganas. Cristo es el Buen Pastor (*Jn.* 10, 11), que viene "a separar sus ovejas de las demás y apacentarlas aparte para que disfruten de sus sacramentos inefables" (119 D). El *Salmo* indica cómo el Pastor comienza por instruir a las ovejas con su doctrina guiándolas a sus pastos, luego "las lleva desde los prados verdeantes al agua del reposo, y después a los manjares espirituales y a los sacramentos misteriosos" (121 A). Nos hallamos ante el típico estilo de Orígenes, que insiste más en el aspecto espiritual que en el rito. No obstante, es evidente la alusión a la iniciación cristiana de los antiguos paganos.

La relación de los sacramentos con el tema "pastoril" aparece con extraordinaria frecuencia. Así en Gregorio de Nisa: "En el salmo, David te invita a ser una de las ovejas cuyo Pastor es Cristo y a las que no falta bien alguno, pues por ti el Buen Pastor se hace a la vez pasto, agua del reposo, alimento, morada, camino y guía, distribuyendo su gracia según tus necesidades. Con ello enseña a la Iglesia que debes ser, ante todo, oveja del Buen Pastor, el cual te conduce, mediante la catequesis saludable, a las praderas

y fuentes de las santas doctrinas" (XLVI, 692 A). Igualmente Cirilo de Alejandría ve en el *Salmo* "el canto de los paganos convertidos, hechos discípulos de Dios, que, nutridos y saciados espiritualmente, expresan su agradecimiento al corego por el alimento saludable y le llaman Pastor y Dispensador. Pues ellos tienen por guía no un simple santo, como Israel tuvo a Moisés, sino al príncipe de los pastores y al maestro de las doctrinas, en quien se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (LXIX, 840 C).

Quisiéramos ahora llamar la atención sobre un elemento del que no hemos hablado. La influencia del *Salmo 22* en el culto cristiano primitivo no se refleja sólo en los textos litúrgicos, sino también en las representaciones figurativas. En efecto, estudios recientes han venido a demostrar que en los bautisterios antiguos era muy frecuente la representación del Buen Pastor. ¿Por qué? Los autores de dichos estudios están de acuerdo en ver en ello una influencia del *Salmo 22* [18]. Este Salmo, cuya importancia en la liturgia bautismal hemos podido ver, sirve de lazo de unión entre el tema sacramentario y el tema "pastoril". A su influencia se debe que Cristo sea presentado a los neobautizados preferentemente como Buen Pastor. Así tenían ocasión de ver reproducido ante sus ojos, en el bautisterio, el mismo misterio que celebraban en el *Salmo*.

En el bautisterio de Dura, "el fondo del ábside, donde se encuentra la piscina bautismal, está decorado con la figura del Buen Pastor conduciendo su rebaño. A sus pies, a la izquierda y en menores dimensiones, está representada la caída de la primera pareja humana" [19]. El tema del Buen Pastor parece tener su origen en nuestro *Salmo*. No obstante —como observa Mons. de Bruyne—, la unión con la figura de Adán sugiere, especialmente aquí, el tema de Cristo que da la vida por sus ovejas, según aparece en *San Juan*, 3. La alusión a nuestro *Salmo* es todavía más explícita en otras partes. Por ejemplo, en el bautiste-

rio de Nápoles, "donde el Pastor no se halla representado, como en Dura, llevando las ovejas sobre sus hombros, sino en actitud de reposo con sus ovejas, en un marco paradisíaco de flores y fuentes. En torno al Buen Pastor reina una atmósfera de paz y quietud" [20].

Además —y creemos que la observación es nueva—, sabemos que precisamente en Nápoles la *traditio* del *Salmo 22* formaba parte de la iniciación al bautismo. Aparte el hecho de que el contenido del fresco corresponde más bien al *Salmo 22* que a *Juan*, 10. Es, pues, bastante probable que el pintor se inspirara en nuestro Salmo. Las descripciones que poseemos de los baptisterios de Letrán y del Vaticano demuestran que tales representaciones eran usuales en Occidente. Pero hay un testimonio aún más preciso y, como veremos, decisivo. En efecto, todavía hoy puede leerse, en el bautisterio de Neón (Rávena), la siguiente inscripción [21]:

In locum pascuae, ibi me collocavit
Per aquam refectionis educavit me.

Son los versículos 1 y 2 del *Salmo 22*. Es evidente su relación con la decoración "pastoril" del bautisterio.

* * *

Podemos, según esto, reconstruir el origen y establecer el fundamento de la interpretación del *Salmo 22*. El Antiguo Testamento conoce una doctrina del Pastor que vendrá al fin de los tiempos para congregar a las ovejas dispersas de Israel. Este Pastor conducirá a sus ovejas a pastos maravillosos, donde brotan las fuentes y abunda la hierba, que son descritos en términos que recuerdan a la vez los árboles del Paraíso y las fuentes del *Exodo* [22]. El Nuevo Testamento nos dice que esa figura escatológica se ha hecho rea-

lidad en Cristo: El es el Buen Pastor que da la vida por sus ovejas y las conduce a los pastos (*Jn.*, 10, 10-11). Los Padres de la Iglesia, aplicando a Cristo los textos de los profetas, afirmarán expresamente que El es el Pastor anunciado por éstos (Cipriano, *Test.*, 1, 14; CSEL, 14). Hallamos aquí, una vez más, el gran principio de la tipología del Nuevo Testamento: afirmar que las realidades escatológicas se han cumplido en Cristo.

El *Salmo 22* es un desarrollo litúrgico del que cabe pensar que no carece de relación con el tema de los Profetas [23]. Tiene, pues, por objeto el anuncio del Pastor escatológico. Pero ese tema viene a unirse al del banquete escatológico, que estudiábamos en el capítulo precedente. Tenemos, por tanto, un tema del banquete mesiánico con colorido pastoril. Ahora vamos a ver cómo los Padres de la Iglesia presentan este tema realizado de dos maneras distintas, aunque paralelas. En el marco de la teología de la muerte y del martirio aparece el tema del Buen Pastor que lucha contra los poderes del mal, triunfa de ellos e introduce a las ovejas en los pastos paradisíacos. Como ha observado Quasten, el Buen Pastor es representado no sólo en los bautisterios, sino también en los sarcófagos [24].

Otro punto de referencia son las oraciones de la liturgia de difuntos. Cristo es el Pastor que arrebata la oveja a los lobos voraces, los demonios, que intentan impedirle la entrada en el cielo. El texto más importante, sobre todo en atención a su carácter arcaico, es el de la *Pasión de Perpetua y Felicidad*. En su primera visión, Perpetua ve una escala que llega al cielo, sobre la cual está al acecho un dragón. No obstante, ella logra alcanzar la cumbre: "Y vi un inmenso jardín, en medio del cual se hallaba sentado un hombre de cabellos blancos, en atuendo de pastor, alto, que ordeñaba a sus ovejas; y millares de hombres, vestidos de blanco, le rodeaban. Me llamó y me dio un bocado de queso que él mismo había preparado. Yo

lo recibí con las manos juntas y lo comí" (IV, 8-10). El Paraíso celeste es representado, en la línea del *Salmo 22*, como un jardín delicioso donde se halla un Pastor rodeado de ovejas y de hombres que visten la túnica blanca de los bautizados y reciben la eucaristía celeste.

Para convencerse de la antigüedad de esta representación del Pastor celeste recibiendo a los santos en los pastos eternos, basta acudir al primer texto consagrado al martirio: el *Apocalipsis* de San Juan. Aquí encontramos, en efecto, una visión extraordinariamente semejante a la de Perpetua y que puede ser ya un indicio de la influencia del *Salmo 22* en las representaciones escatológicas. Concretamente en el capítulo 7, leemos: "Quienes están vestidos de blancas vestiduras, son los que vienen de la gran tribulación. Han lavado sus vestiduras y las han blanqueado en la sangre del Cordero. Y el que está sentado en el trono los acogerá en su tienda; ya no tendrán hambre ni sed. Porque el Cordero que está en medio de ellos será su Pastor y los conducirá a las fuentes de las aguas de la vida" (7, 13-17).

Pero el mensaje cristiano no se refiere solamente a la salvación celeste, sino también a la salvación adquirida ya por el bautismo y la eucaristía. La tipología escatológica del *Salmo 22* presenta también una forma sacramentaria, la cual ha constituido propiamente el objeto de nuestro estudio. No obstante, hemos querido rastrear su origen. El banquete celeste al que el Pastor invita a las ovejas en los pastos eternos se ha realizado ya anticipadamente en los sacramentos. Con razón, pues, los Padres de la Iglesia ven en las aguas del reposo del *Salmo 22* una figura del bautismo; en la mesa preparada, una figura del banquete eucarístico, y en el cáliz embriagador, una figura de la sangre preciosa.

* * *

Una de las conclusiones que podemos sacar del presente estudio es la influencia del Antiguo Testamento en las representaciones del cristianismo primitivo. L. Cerfaux ha demostrado que el *theologúmenon* de la redención en cuanto anonadamiento y exaltación del Siervo tiene su origen en *Isaías* 53. Más adelante veremos cómo la teología de la Ascensión y de la *Sessio* a la derecha procede, a su vez, del *Salmo 109*. En las páginas precedentes hemos visto que el *Salmo 22* ejerció un poderoso influjo en las representaciones escatológicas y sacramentarias del cristianismo antiguo. Determinó las representaciones contenidas en los frescos de las catacumbas y en las visiones de los mártires, y proporcionó los temas de que se sirvieron los antiguos cristianos para representar su iniciación primera, según aparece por el testimonio de las pinturas de las catacumbas. E incluso en la actualidad la misa romana se hace eco de este *Salmo* al exaltar el cáliz maravilloso que contiene la sangre de Cristo y derrama la sobria embriaguez.

CAPITULO XII

EL CANTAR DE LOS CANTARES

Los profetas del Antiguo Testamento presentaron la alianza entre Yavé e Israel en el desierto del Exodo como una unión nupcial. Pero tal unión era sólo figura de otra unión más perfecta que tendría lugar con el Nuevo Exodo, al fin de los tiempos: "La conduciré al desierto y le hablaré al corazón" (*Os.*, 2, 16). Según algunos exegetas, el *Cantar de los Cantares* sería precisamente la profecía de estas nupcias futuras [1], el epitalamio de las nupcias escatológicas del Cordero que nos describe el *Apocalipsis*: "Vi descender del cielo una Jerusalén nueva, vestida como una esposa engalanada para su Esposo" (21, 2). El Nuevo Testamento nos presenta estas nupcias escatológicas como realizadas en la Encarnación del Verbo, que sella una alianza indisoluble con la naturaleza humana (*Jn.*, 3, 29). Pero su realización definitiva tendrá lugar al fin de los tiempos, cuando vuelva el Esposo y las almas de los justos formen un cortejo nupcial para salir a su encuentro (*Mt.*, 25, 1-3).

Ahora bien, entre su inauguración y su consumación en la Parusía, las nupcias de Cristo con la Iglesia se prolongan en la vida sacramental. Es éste un nuevo aspecto de la teología de la iniciación: el aspecto nupcial, que no es, por cierto, el menos importante y se

refiere a la vez al bautismo y a la eucaristía[2]. Para ambos sacramentos poseemos abundantes testimonios. Por lo que respecta al bautismo, el tema aparece por primera vez en Tertuliano: "Cuando el alma llega a la fe, recreada por el agua y el Espíritu Santo en el segundo nacimiento, es recibida por el Espíritu Santo. La carne acompaña al alma en sus nupcias con el Espíritu. ¡Oh feliz matrimonio, si no admite adulterio!" (*De anima*, XLI, 4; Waszink, 57-58. Véase también *De res. carn.*, 63). La misma concepción se encuentra en Orígenes: "Cristo es llamado Esposo del alma, al que ésta se une cuando llega a la fe" (*Ho. Gen.*, X, 4; Baehrens, 98). Como se ve, para Tertuliano el Esposo es el Espíritu Santo; para Orígenes, Cristo[3]. Más tarde, en el siglo IV, Dídimo el Ciego escribirá: "En la piscina bautismal, el que creó nuestra alma la toma por esposa" (*De Trin.*, PG, XXXIX, 692 A). Asimismo la eucaristía es presentada como una unión nupcial entre Cristo y el alma: "Cristo ha dado a los hijos de la cámara nupcial el disfrute de su cuerpo y de su sangre", escribe Cirilo de Jerusalén (XXXIII, 1100 A). Y Teodoreto: "Al comer los miembros del Esposo y beber su sangre, realizamos una unión nupcial" (PG, LXXXI, 128 B).

No falta, pues, razón para considerar el *Cantar de los Cantares*, profecía de las nupcias escatológicas, como figura de la iniciación cristiana, fiesta de las nupcias de Cristo con el alma. Existe, además, un motivo de orden litúrgico. En el siglo IV, el bautismo se administraba normalmente durante la noche pascual. Sabemos, por otra parte, que en la liturgia judía se leía el *Cantar de los Cantares* durante el tiempo de la Pascua. Y sabemos también que la antigua liturgia cristiana se vio notablemente influenciada por la liturgia judía. Es, por tanto, posible que, en el caso presente, la liturgia cristiana haya enlazado con la liturgia sinagogal, haciendo ver en el bautismo y en la eucaristía la realización del texto leído durante ese tiempo litúrgico.

En la interpretación sacramentaria del *Cantar de los Cantares* debemos distinguir dos aspectos. Por una parte, los Padres de la Iglesia consideran el *Cantar* como figura de los sacramentos en cuanto unión nupcial de Cristo con el alma; lo cual no es sino un desarrollo legítimo del sentido literal del texto. Por otra, los Padres procurarán relacionar los distintos versículos del *Cantar* con los diversos aspectos de la liturgia de la iniciación. Los elementos que a este respecto poseemos son de valor desigual. Algunos tiene fundamento escriturístico: tal es el caso de la invitación al banquete (*Cant.*, 5, 1). Otros se apoyan al menos en una antigua tradición muy difundida: es el caso de la deposición de la túnica (*Cant.*, 5, 3). Finalmente, encontramos alegorías fundadas en simples analogías externas, a las que concederemos menos importancia. Un comentario detallado del texto nos llevaría a demasiadas repeticiones. Por ello, seguiremos preferentemente el orden de la iniciación bautismal, ya que el *Cantar* —igual que el *Salmo 22*— ha sido considerado como figura global del conjunto de los sacramentos.

* * *

La *Procatequesis* de Cirilo de Jerusalén comienza así: "El perfume de la bienaventuranza llega ya hasta vosotros, oh catecúmenos. Recogéis ya las flores espirituales para entretejer las coronas celestes. Ya se ha derramado el buen olor del Espíritu Santo. Os halláis en el vestíbulo de la morada real. Quiera el rey introduciros en ella. Las flores, en efecto, han aparecido ya en los árboles. Sólo falta ahora que el fruto madure" (XXXIII, 333 A). Las alusiones al *Cantar de los Cantares* son evidentes: "Las flores han aparecido" (2, 12); "El perfume se ha derramado" (1, 2); "el rey introduce" (1, 4). Los catecúmenos se hallan en el umbral del jardín real, del Paraíso, donde van a

celebrarse las nupcias. Llegan hasta ellos ráfagas de brisa paradisíaca. San Ambrosio precisa más aún, aplicando a la situación del catecúmeno otro versículo del *Cantar*: "Atráenos. Corremos tras el olor de tus perfumes" (1, 3). Este perfume paradisíaco, este buen olor del Espíritu Santo, es la *gratia praeveniens*" mediante la cual atrae Dios las almas a su Paraíso: "Considera el significado de este pasaje. Tú no puedes seguir a Cristo, si Cristo mismo no te atrae" (*De Sacr.*, V, 10; Botte, 90). Este mismo texto es comentado en el *De Mysteriis*: "Atráenos para que respiremos el olor de la resurrección" (*De Myst.*, 29; Botte, 117)[4]

Téngase en cuenta que en el texto de Cirilo de Jerusalén, junto al tema del perfume del Paraíso, figura el tema de la primavera. Los comienzos de la catequesis son como flores primaverales cuyos frutos se cosecharán en el bautismo. Y no se olvide, como observa el mismo Cirilo (XXXIII, 837 B), que el bautismo tiene lugar en el marco de la primavera. La primavera, tiempo en que Dios creó el mundo, es un perpetuo aniversario de la creación[5]. El que la resurrección de Cristo tenga lugar también en primavera acentúa su carácter de nueva creación[6]. Y nueva creación es, a su vez, el bautismo. Por tanto, no se trata sólo de que el texto litúrgico asocie el bautismo a la primavera, sino que el mismo marco temporal se encuentra cargado de sentido simbólico.

Hasta este momento el candidato al bautismo, si bien respira los perfumes del Paraíso, todavía no ha penetrado en el interior. La introducción en la cámara nupcial aparecerá como figura de la entrada en el bautisterio, entrada que inaugura las nupcias sacramentales. Tal es el sentido en que nuestras catequesis comentan el versículo: "El rey me ha introducido en su bodega". Por ejemplo, Cirilo de Jerusalén: "Hasta ahora permanecíais fuera de la puerta. ¡Ojalá podáis decir: El rey me ha introducido en su bodega!" (XXXIII, 428 A). Hemos visto que la Pro-catequesis aludía ya a este texto (333 A). San Ambrosio lo aplica

en una ocasión a la entrada en la sala del banquete eucarístico (*De Sacr.*, V, 11; Botte, 90). Pero fuera de aquí interpreta la cámara del esposo como el lugar donde se realizan "los misterios del bautismo" (*Exp. Psalm.*, CXVIII, I, 17; CSEL, pág. 17)[7].

Vimos que, después de la entrada en el bautisterio, el primer rito era la deposición de las viejas vestiduras. Con este rito es puesto en relación uno de los versículos del *Cantar de los Cantares* más frecuentemente citados en las catequesis sacramentarias: "He abandonado mi túnica. ¿Cómo vestirla de nuevo?" (5, 3). Cirilo de Jerusalén lo cita en tres ocasiones. En un primer pasaje, que no forma parte de las catequesis mistagógicas, explica el simbolismo del versículo sin aludir directamente al rito: "Abandona el hombre viejo con sus obras y recita el versículo del *Cantar*: He abandonado mi túnica, ¿cómo vestirla de nuevo?" (XXXIII, 438 B). En otro pasaje lo relaciona con el bautismo en general: "Una vez que hayas sido purificado, procurarás en lo sucesivo que tus acciones sean como lana pura y que tu túnica permanezca inmaculada, de suerte que puedas siempre decir: He abandonado mi túnica, ¿cómo vestirla de nuevo?" (XXXIII, 908 A). Finalmente, en un tercer pasaje, comentando el rito de la deposición de las vestiduras, dice: "Inmediatamente después de entrar, abandonasteis vuestra túnica, lo cual es imagen de la deposición del hombre viejo y de sus obras. Que en adelante el alma no vista la túnica que antes abandonó, y pueda decir las palabras que el Cantar atribuye a la Esposa de Cristo: He abandonado mi túnica, ¿cómo vestirla de nuevo?" (XXXIII, 1080 A).

El tema no es exclusivo de Cirilo. También parece aludir a él Ambrosio. Pero es, sobre todo, Gregorio de Nisa quien lo desarrolla en su *Comentario al Cantar,* tan rico en resonancias sacramentarias: "He abandonado mi túnica, ¿cómo vestirla de nuevo? Con esto la Esposa se compromete a no recoger la túnica que abandonó, contentándose con una sola túnica, según

el precepto dado a los discípulos. Tal túnica es la misma que vistió al ser renovada por el bautismo" (XLVI, 1004 A). Parece, pues, ser la Iglesia oriental la que ha visto en el versículo del *Cantar* una figura del bautismo. Anteriormente, al hablar del simbolismo de la deposición de las vestiduras, explicábamos qué aspectos del sacramento expresaba en particular este rito.

Llegamos así al rito bautismal propiamente dicho. El *Cantar* contiene varias alusiones al agua, que han sido interpretadas en sentido bautismal. El versículo: "Sus ojos, como palomas al borde de las aguas, se bañan en leche" (5, 12), aparece en Cirilo de Jerusalén relacionado con el bautismo de Cristo donde el Espíritu desciende sobre las aguas del Jordán en figura de paloma: "En este versículo se predice de manera simbólica que Cristo se manifestaría visiblemente al mundo" (XXXIII, 981 A). San Ambrosio se fija más bien en la alusión a la leche, símbolo de la sencillez: "El Señor bautiza en leche, es decir, en sinceridad. Y los bautizados en leche son los que tienen una fe recta" (*Exp. Psalm.* CXVIII, XVI, 21; CSEL, 364)[8]. Por otra parte, según Ambrosio, "la fuente sellada" del versículo 4, 12 significa que el sacramento del bautismo debe permanecer sellado, "sin ser violado por las acciones ni divulgado por las palabras" (*De Myst.*, 55; Botte, 126)[9].

No obstante, el versículo de simbolismo bautismal más difundido es, sin discusión, el 4, 2: "Tus dientes son como rebaño de ovejas esquiladas que suben del lavadero". San Ambrosio, que le ha dedicado una especial atención, lo comenta así en el *De Mysteriis*: "Espléndida alabanza: la Iglesia es comparada a un rebaño de ovejas, porque tiene en sí las muchas virtudes de las almas que han abandonado, mediante el bautismo, los pecados que se le habían adherido" (*De Myst.*, 38; Botte, 119). Y en otro pasaje: "Igual que las ovejas, saciadas con buen alimento y confortadas por el calor del sol, se bañan en el río y salen de él gozosas y limpias, así las almas de los justos salen

del baño espiritual" (*Exp. Psalm. CXVIII*, XVI, 23; CSEL, 365-366). Ambrosio interpreta también la alusión a los dientes refiriéndola al hecho de que, en los sacramentos del Nuevo Testamento, "los bautizados, aun purificados en su cuerpo, necesitan luego ser purificados mediante el alimento y la bebida espiritual, lo mismo que en el Antiguo Testamento el maná sucedió a la fuente de Horeb" (*Id.*, 29; CSEL, 367). Se trata, pues, de la eucaristía y de su virtud de perdonar los pecados después del bautismo.

No cabe duda que San Agustín ha tomado de San Ambrosio este simbolismo. En el *De doctrina christiana* lo cita como ejemplo para demostrar cuánta seducción adquiere una doctrina vulgar de por sí al ser presentada bajo los velos misteriosos de la alegoría: principio peligroso que transforma la tipología bíblica en un simbolismo literario[10]: "¿A qué se debe, te pregunto, el que, si uno habla de los buenos y fieles siervos de Dios que, abandonando el lastre del mundo, acuden al baño del santo bautismo, impresione menos a quien escucha que si expresa la misma idea sirviéndose del pasaje del *Cantar de los Cantares* en que se dice a la Iglesia: Tus dientes son rebaño de ovejas que suben del lavadero? El pensamiento es el mismo; sin embargo, no sé por qué, contemplo a los santos con mayor agrado cuando los veo como dientes de la Iglesia que arrancan a los hombres de sus errores, y siento vivo placer al verlos como ovejas esquiladas que han abandonado las preocupaciones del siglo y suben del lavadero, es decir, del bautismo" (*De doctrina christ.*, II, 6; PL, XXXIV, 38-39).

Sin embargo, esta exégesis tan discutible no es un mero procedimiento literario creado por Ambrosio o Agustín como pudiera hacer creer el texto anterior. La encontramos también en Teodoreto, tan poco inclinado a la alegoría. Se trata, pues, de una tradición común: "Creo que, al hablar de rebaños de ovejas, el Esposo se refiere a quienes han sido purificados por el bautismo, rompiendo así con sus pecados, según

la enseñanza de Pablo, que habla 'del baño del agua con la palabra'. Así, dice, vuestros dientes están limpios y purificados de todo error de palabra, de suerte que os asemejéis a los que acaban de ser juzgados dignos del bautismo de salvación" (*Co. Cant.*, 2; PG, LXXXI, 129 B). Detrás de estos textos se trasluce toda una incorporación del *Cantar* —que sobrepasa las interpretaciones particulares— a la liturgia de la iniciación.

Tenemos una prueba de esto en las *Catequesis* de San Cirilo de Jerusalén, que reflejan plenamente la catequesis común. Cirilo, en efecto, interpreta también nuestro texto en sentido bautismal, pero indicando un simbolismo distinto: "El alma que antes era esclava recibe ahora al mismo Señor por esposo; y éste, al recibir la entrega sincera de su alma, exclama: Eres hermosa, amada mía, eres hermosa. Tus dientes son rebaños de ovejas, todas con sus crías mellizas. Habla de los dientes a causa de la profesión de fe pronunciada con corazón recto [11], y de las crías mellizas a causa de la doble gracia operada en virtud del agua y del Espíritu" (XXXIII, 446 C). Es evidente que el texto se aplicaba al bautismo y que tal aplicación se interpretaba de diversas maneras. El bautismo se considera simbolizado no en el lavadero, sino en las crías mellizas a que alude la continuación del versículo [12].

Al salir de la piscina después del bautismo, el neobautizado recibe la túnica blanca y es admitido en la comunidad cristiana. Esto da lugar a una de las más notables interpretaciones de San Ambrosio. Citando los versículos 1, 4 y 8, 5, nos presenta al bautizado cuando, en el esplendor de la gracia simbolizada por su túnica resplandeciente de blancura, sube de la piscina bautismal en medio de la admiración de los ángeles: "La Iglesia, adornada con las vestiduras que recibió en el baño de la regeneración, dice en el *Cantar*: Negra soy, pero hermosa, hijas de Jerusalén (1, 3). Negra, por la fragilidad de la condición huma-

na; hermosa por la gracia. Negra, por venir de entre los pecadores; hermosa por el sacramento de la fe. Y, al ver tales vestiduras, las hijas de Jerusalén, llenas de admiración exclaman: ¿Quién es ésta que sube vestida de blanco? (8, 5). Era negra. ¿Cómo de repente se ha tornado blanca?" (*De Myst.*, 35; Botte, 118-119) [13].

Los ángeles no pueden soportar el resplandor que irradia del neobautizado. Este pensamiento evoca, en el espíritu de Ambrosio, la escena de la Ascensión: "También los ángeles dudaron cuando Cristo resucitó, dudaron las potestades de los cielos al ver cómo aún siendo carne, subía al cielo. Por eso, exclamaban: ¿Quién es este rey de gloria? Y otros decían: Abríos, puertas eternas, y pasará el rey de la gloria. Y otros, en fin, repetían: ¿Quién es este rey de gloria? También, en Isaías, puedes ver cómo las virtudes de los cielos dudan y dicen: ¿Quién es éste que sube de Edom, que sube de Bostra, con sus vestiduras manchadas de rojo, en el esplendor de su blanca túnica?" (*De Myst.*, 36; Botte, 119). Se trata de una alusión al tema neotestamentario del estupor de los ángeles ante la Ascensión de Cristo, que sube al Padde después de la Resurrección en la gloria deslumbrante de su cuerpo transfigurado [14]. Así, pues, el sacramento de la iniciación se presenta como una configuración con Cristo, que, resucitado, torna al Padre. La iniciación es considerada explícitamente por Ambrosio, en otro pasaje, como participación en la Ascensión: "El alma bautizada en la leche sube al cielo. Las potestades la admiran y dicen: ¿Quién es ésta que sube vestida de blanco? Y, apoyada en el Verbo de Dios, penetra en las alturas" (*Exp. Psalm. CXVIII*, XVI, 21).

En el *De Sacramentis,* Ambrosio vuelve sobre este hermoso tema de la admiración de los ángeles ante los neobautizados. En el pasaje siguiente la relaciona con la procesión que va del bautisterio a la iglesia: "Sólo te falta llegar al altar. Acabas de ponerte en camino. Los ángeles te han visto. Os han visto cuando

llegasteis, han visto cómo la naturaleza humana, totalmente manchada antes de triste fealdad, adquiría de repente un vivo resplandor. Y entonces exclamaron: ¿Quién es ésta que sube del desierto vestida de blanco? Luego también los ángeles se admiran. ¿Quieres saber por qué se admiran? Escucha al apóstol Pedro cuando dice que los ángeles desean ver las cosas que nos han sido conferidas, y que ni el ojo vio ni el oído oyó lo que Dios tiene preparado para quienes le aman" (*De Sacr.*, IV, 5; Botte, 19).

El bautismo adquiere aquí todo su significado. Si los ojos del cuerpo no ven más que una túnica blanca y una procesión nocturna, los ángeles, que penetran en la realidad de las cosas, admiran el extraordinario acontecimiento que tiene lugar. El bautismo es un acontecimiento que repercute en toda la creación espiritual, un acontecimiento inaudito al que los ángeles no osan dirigir sus miradas. El texto citado por Ambrosio está tomado de la *Primera Epístola de Pedro* (1, 12). Lo importante es la relación establecida entre el bautismo y la realidad que, según la *Epístola*, llena a los ángeles de estupor. Los sacramentos aparecen, pues, como los grandes acontecimientos de la historia sagrada, los *mirabilia* que jalonan el espacio que va de la *gloriosa Ascensio* a la gloriosa Parusía y cuya trama constituye esa estela fulgurante de obras divinas, tan resplandecientes que a los ángeles mismos causan estupor.

Ambrosio, al desarrollar de modo particular esta tipología, no hace sino recoger la tradición mistagógica. En efecto, las *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén nos ofrecen un comentario análogo del pasaje citado. En su catequesis *sobre el Bautismo*, Cirilo, para estimular el deseo de los catecúmenos, les habla de la iniciación: "Los coros de los ángeles os rodearán diciendo: ¿Quién es ésta que sube, vestida de blanco, apoyada en su Amado?" (XXXIII, 448 B). El bautismo aparece, una vez más, como participación en la Ascensión de Cristo por encima de los coros angélicos. A través de

estos símbolos, se nos va revelando toda una teología, la más profunda teología de los Padres.

Pero no sólo los ángeles admiran al bautizado al subir éste de las aguas purificadoras, revestido del brillo deslumbrante de la gracia: Cristo mismo le acoge y alaba su hermosura. La exposición de San Ambrosio sigue puntualmente la de San Cirilo, de modo que resulta evidente la dependencia. Este último, a continuación del texto citado, dice: "La que antes era sierva recibe ahora al Señor por esposo. Y éste, al recibir la entrega sincera de su alma, exclama: Eres hermosa, amada mía, eres hermosa" (XXXIII, 448 B). El bautismo aparece plenamente como misterio nupcial. El alma, hasta ahora simple criatura, pasa a ser esposa de Cristo. Al salir del agua bautismal, donde la ha purificado en su sangre, Cristo la acoge ataviada con la blanca vestidura de esposa y recibe el juramento que la une a El para siempre.

En términos análogos se expresa San Ambrosio en un pasaje que sigue inmediatamente al que acabamos de citar: "Cristo, al ver vestida de blanco a su Iglesia, por la que El mismo, como ves en el profeta Zacarías, había tomado una vestidura de ignominia; al ver al alma purificada y lavada en el baño bautismal, dice: Eres hermosa, amada mía, eres hermosa; tus ojos son como palomas, y no hay mancha en ti, porque el pecado ha sido destruido en el agua" (*De Myst.*, 37; Botte, 119). Y en otro pasaje: "Los ojos son hermosos como palomas, porque el Espíritu Santo descendió del cielo en forma de paloma" (*De Myst.*, Botte, 119). El Espíritu Santo, infundido en el alma por el bautismo, le confiere esa hermosura de que aparece revestida.

Entonces se inicia al admirable diálogo en que el bautismo aparece unido a los demás sacramentos. El alma está llena, pero desea aún más: "Yo te tomaré y te llevaré a la casa de mi madre, y tú me enseñarás (8, 1-2). Ves cómo aunque rebosante de los dones de la gracia, ella desea profundizar más en los sacramentos

y consagrarse a Cristo por entero. Busca, pretende más amor y suplica a las hijas de Jerusalén, es decir, a las almas de los fieles, que lo pidan en su nombre, con el deseo de que, por esta intercesión, su Esposo se incline a un amor más generoso para con ella" (*De Myst.*, 40; Botte, 120). A través del velo de los ritos, se manifiesta el verdadero sentido del misterio sacramental: misterio del amor de Dios al alma, que despierta el amor del alma a Dios. A través de símbolos que parecen alejarnos de la literalidad de los sacramentos, se nos revela su verdad más profunda.

Y Cristo responde a la aspiración del alma. "Entonces el Señor Jesús, movido por la vehemencia de semejante amor y por la gracia de tan grande hermosura, no ensombrecida por mancha alguna en los bautizados, dice a la Iglesia: Ponme como un sello en tu corazón, como una marca en tu brazo. Lo cual quiere decir: Eres hermosa, amada mía, eres hermosa, y no hay en ti mancha alguna. Ponme como un sello en tu corazón, que haga brillar tu fe en la plenitud del sacramento. Que brillen también tus obras y muestren la huella de Dios, a cuya imagen fuiste creada. Que ninguna persecución haga vacilar tu amor, que las aguas tumultuosas no logren extinguirlo. Para eso has recibido el sello espiritual" (*De Myst.*, 41; Botte, 120-121)[15].

La alusión a la confirmación es evidente. La expresión latina *signaculum spiritale* corresponde a la *sphragis* griega. El *signaculum* que la Amada del *Cantar* pone en su corazón simboliza precisamente este sello. Los rasgos que señala Ambrosio corresponden por completo a la confirmación, en cuanto complemento (*plenum*) que aumenta la luz de la fe y robustece la fuerza del amor. En el *De Sacramentis* tenemos una interpretación semejante del mismo versículo. Ambrosio explica que, si bien el sacramento es obra de las tres Personas indivisiblemente, cada una actúa según el modo que le es propio: "¿Cómo? Dios te ha ungido, el Señor te ha marcado con el sello y ha puesto al Espí-

ritu Santo en tu corazón. Has recibido, pues, al Espíritu Santo en tu corazón. Añade ahora otra cosa: igual que el Espíritu está en tu corazón, Cristo está también en tu corazón. ¿Cómo? El *Cantar de los Cantares* te lo dice: Ponme como un sello en tu corazón. Luego ha sido marcado con la huella de su cruz, con la huella de su Pasión. Has recibido el sello a su imagen, para que resucites a su imagen, para que vivas a su imagen" (*De Sacr.*, VI, 6-7; Botte, 99).

El *signaculum* alude sólo a la cruz trazada en la frente. Pero Ambrosio observa que se trata también de una unción. Este nuevo aspecto del rito lo ve él prefigurado en el versículo 1, 2: "Tu nombre es como óleo perfumado (unguentum) que se derrama" (*De Myst.*, 29; Botte, 117). También Teodoreto interpreta este versículo en sentido sacramentario. Pero lo refiere a la *consignatio*, que en Antioquía, como hemos visto, tenía lugar antes del bautismo: "Si quieres interpretar este versículo de manera más sacramental, recuerda la santa iniciación (μυσταγωγία) en la que los iniciados, tras renunciar al tirano y confesar al rey, reciben, como una especie de sello (σφραγίς) regio, la unción con el óleo perfumado espiritual, recibiendo por medio del óleo como en un signo, la gracia invisible del Espíritu Santísimo" (LXXXI, 60 C).

Pero volvamos a Ambrosio, quien ve un símbolo de la confirmación en el *signaculum* grabado en el corazón y en el nardo que derrama su fragancia. Ni siquiera después de esa nueva gracia, que constituye un crecimiento, se siente el alma satisfecha. Aspira a más: "Guardando escondida la sublimidad de los celestes sacramentos y sustrayéndose a los impetuosos asaltos del viento, aspira a la dulzura de la gracia de la primavera; y, sabiendo que su jardín no puede desagradar a Cristo, llama al Esposo diciendo: Venga mi Amado a su jardín y coma el fruto de sus hermosos árboles (4,16). Ella posee, en efecto, hermosos árboles cargados de frutos que bañan sus raíces

en las aguas de la fuente sagrada" (*De Myst.*, 56; Botte, 127).

El alma purificada, convertida en paraíso, aspira aún más. Ahora desea recibir en sí a su Esposo para consumar su unión con El. En otro lugar, Ambrosio aplica el texto a la Iglesia, que invita a Cristo a venir al alma de los bautizados, por medio de la eucaristía: "Te has acercado al altar, has alcanzado la gracia de Cristo, has recibido los sacramentos celestes. La Iglesia se regocija con un gozo espiritual al ver de pie en torno suyo a su familia vestida de blanco. Así puedes verlo en el *Cantar de los Cantares*, donde invoca a Cristo en su alegría, después de preparar una sala digna de un banquete celeste. Por eso dice: Venga mi Amado a su jardín y coja el fruto de sus árboles. ¿Qué árboles son éstos? En Adán viniste a ser árbol seco. Ahora, por la gracia de Cristo, se multiplican los árboles cargados de fruto" (*De Sacr.*, V, 14; Botte, 91).

Cristo responde a la llamada y acude a visitar el jardín de su Esposa: "El Señor Jesús acepta gustoso y responde a su Iglesia con celestial condescendencia: He descendido a mi jardín, hermana, esposa mía, he recogido mi mirra y mi nardo. He comido mi pan y mi miel. He bebido mi vino y mi leche" (5, 1). (*De Sacr.*, V, 15. Véase *De Myst.*, 57). Ambrosio ve aquí una descripción del banquete eucarístico: "El iniciado comprende por qué habla de comida y bebida" (*De Myst.*, 57; Botte, 127). En el *De Sacramentis*, donde no se halla coartado por el secreto del arcano, es más explícito: "Ves cómo en este pan no hay la más leve amargura, sino dulzura tan sólo. Ves de qué naturaleza es esta alegría incontaminada" (V, 17; Botte, 92).

En este versículo, lo que sugiere a Ambrosio un sentido eucarístico es únicamente la alusión al pan y al vino. En cambio, el versículo siguiente encierra la invitación del Esposo a las almas para que participen en el banquete de sus nupcias con la Iglesia. Es lo que afirma Gregorio de Nisa: "Para quienes cono-

cen el sentido oculto de la Escritura, no hay diferencia entre lo que dice el *Cantar:* Comed, amigos, embriagaos, carísimos, y la iniciación sacramental(μυσταγωγία) de los Apóstoles. En efecto, tanto allí como aquí, el texto dice: Comed y bebed" (XLIV, 989 C). Podría objetarse, observa Gregorio, "que en el texto evangélico no se hace mención de la embriaguez. Pero ello se debe a que esa embriaguez es Cristo mismo, que eleva de las realidades inferiores a las celestes" (XLIV, 989 D).

De la misma manera interpretan nuestras catequesis la invitación del Esposo del *Cantar* a la embriaguez: "La Iglesia, viendo una gracia tan grande —la celebración por Cristo del banquete nupcial—, invita a sus hijos, invita a sus vecinos, para que acudan presurosos a los sacramentos: Comed, amigos, bebed, embriagaos, carísimos. El Espíritu Santo nos ha dicho por boca del Profeta qué es lo que comemos y bebemos: Gustad y ved cuán dulce es el Señor. Cristo está en este sacramento, porque es el cuerpo de Cristo, no como alimento corporal, sino espiritual" (*De Myst.*, 58; Botte, 127). Y en el *De Sacramentis* exalta la sobria embriaguez producida por el vino eucarístico: "Siempre que bebes, recibes la remisión de los pecados y te embriagas en espíritu. Quien se halla ebrio de vino, vacila y titubea; pero quien se halla embriagado en espíritu, está enraizado en Cristo. Admirable embriaguez, capaz de producir la sobriedad del espíritu. Es cuanto teníamos que decir a propósito de los sacramentos" (V, 17) [16].

La sed del alma se ve finalmente saciada mediante la sobria embriaguez producida por el vino eucarístico. Acabada la iniciación sacramental, el alma pasa de las cosas terrenas a las celestes. Esta es la razón de que la eucaristía constituya la coronación de los sacramentos. No obstante, hemos de observar que en la celebración del banquete de bodas de la Iglesia con Cristo, realizado en la eucaristía, no se subraya el aspecto nupcial, y su simbolismo no es otro que el del

Banquete de la *Sabiduría* o del cáliz embriagador del *Salmo 22*. El aspecto estrictamente nupcial de la eucaristía aparece en la interpretación de otros versículos del *Cantar* donde lo que simboliza la unión de Cristo y el alma consumada en el sacramento no es sólo el banquete de bodas, sino la unión nupcial misma.

San Ambrosio nos lleva de nuevo al primer versículo del *Cantar*: "Has venido al altar, el Señor Jesús te llama —bien se trate de ti, bien de la Iglesia— y te dice: Béseme con un beso de su boca. La frase puede aplicarse tanto a Cristo como a ti. Puedes aplicarla a Cristo. Ves, en efecto, que te hallas limpio de todo pecado, pues han sido borradas tus culpas. Por eso, El te juzga digno de los sacramentos celestes y te invita al celeste banquete: Béseme con un beso de su boca. Puedes también aplicar el versículo a ti mismo. Viéndote limpio de todo pecado y digno de acercarte al altar de Cristo —¿Qué es el altar sino figura del cuerpo de Cristo?—, contemplas los admirables sacramentos y dices: Béseme con un beso de su boca, es decir, que Cristo me dé un beso" (*De Sacr.*, V, 5-7; Botte 89-90). Así, pues, la comunión eucarística, por la que el cuerpo de Cristo pasa a la boca del bautizado, limpio ya de sus culpas, es verdaderamente el beso que Cristo da al alma, expresando la unión del amor que contrae con ella. La unión nupcial aparece aquí directamente como figura de la eucaristía.

Igualmente, Teodoreto: "Si alguno, con bajos pensamientos, se siente turbado por la palabra beso, piense que, al recibir en el sacramento los miembros del Esposo, le besamos y abrazamos, nos le figuramos en el corazón, imaginamos una especie de abrazo nupcial y pensamos unirnos a El y abrazarle y besarle, pues el amor, según la Escritura, disipa el temor" (LXXXI, 53 C). El texto es todavía más explícito que el de San Ambrosio, pero procede de la misma inspiración. La comunión eucarística es considerada como unión nupcial: es la consumación del ágape, de la caridad, mediante la unión. La idea no es exclusiva de este

pasaje. Comentando la expresión "día de bodas"[17], Teodoreto la aplica a la eucaristía y escribe: "Al comer los miembros del Esposo y beber su sangre, realizamos con El una unión (κοινωνία) nupcial" (128, A).

* * *

Como vemos, toda la tradición catequética considera al *Cantar* como figura de la iniciación cristiana. El fundamento de tal hipótesis es evidente. Dado que el *Cantar* es la profecía de las nupcias escatológicas del Mesías con el nuevo Israel, cabe verlo realizado en los sacramentos cristianos, donde tienen lugar las nupcias perpetuas de Cristo con la Iglesia. No obstante, podemos preguntarnos si esta interpretación sacramentaria de la teología nupcial puede apoyarse en el Nuevo Testamento. Pues bien, hay un texto en que el misterio del bautismo y de la eucaristía es presentado como realización de las nupcias escatológicas. Nos referimos a la *Epístola a los Efesios*: "Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, habiéndola purificado en el agua bautismal, mediante la palabra, para hacerla aparecer ante sí sin mancha ni arruga... Quien ama a su mujer, la alimenta y la colma de atenciones, como hace Cristo con la Iglesia, porque todos somos miembros de su cuerpo. Por eso, 'el hombre y la mujer serán una sola carne'. Gran misterio es éste; quiero decir: por lo que se refiere a Cristo y a la Iglesia" (5, 25-32).

El texto es interesante, sobre todo, porque muestra cómo el rito del bautismo puede relacionarse con el tema nupcial. En efecto, el texto habla del baño nupcial. Dom Casel ha demostrado que se trata de una alusión a un rito conocido del mundo antiguo: la inauguración de las nupcias mediante un baño de los futuros esposos[18]. Era un baño sagrado que, espe-

cialmente por lo que se refiere a la esposa, venía a ser su consagración al culto de la familia en que ingresaba. San Pablo ve en ese baño una figura del bautismo. Pero téngase en cuenta que, si el baño constituye una purificación, lo que representa la plena santificación es la unión nupcial. La alusión a la eucaristía es evidente: en ella Cristo y el alma vienen a ser una sola carne, como el esposo y la esposa [19]. Y esto era precisamente lo que nos mostraban los Padres en la explicación del *Cantar de los Cantares.*

Así lo entendía Metodio de Olimpo. Las nupcias de Cristo con la Iglesia, realizadas en la cruz, se prolongan en la Iglesia mediante el bautismo y la eucaristía: "El Verbo de Dios descendió para unirse a su Esposa, muriendo voluntariamente por ella, a fin de hacerla gloriosa e inmaculada en el baño de la purificación. De otro modo, la Iglesia no podría concebir a los creyentes y darlos de nuevo a luz mediante el baño de la regeneración, si Cristo no muriera de nuevo, no se uniera a su Iglesia y no le comunicara la fuerza de su costado, a fin de que puedan crecer todos los nacidos del baño bautismal" (*Banquete,* III, 8). El bautismo, pues, regenera perpetuamente a los cristianos sumergiéndolos en la muerte de Cristo, y la eucaristía les hace crecer perpetuamente vivificándolos con la fuerza de su costado, es decir, con la comunión de su carne resucitada. De este modo, toda la iniciación sacramentaria se hace expresión del misterio nupcial. El texto de San Pablo viene también a explicar las figuras que hemos encontrado hasta ahora. El bautismo y la eucaristía son un misterio nupcial, porque el misterio de la Pasión constituye la realización de las nupcias escatológicas del Verbo con el nuevo Israel y porque la iniciación cristiana es, a su vez, continuación del misterio de la Pasión [20].

CAPITULO XIII

LAS FIGURAS NEOTESTAMENTARIAS

Una de las adquisiciones de la exégesis contemporánea es haber demostrado que los Evangelios contienen abundantes alusiones a los sacramentos. En efecto, si los consideramos, no simplemente como documentos históricos, sino también como expresión de la fe y de la vida de la comunidad cristiana, descubriremos en ellos una doble dimensión. Las realidades de la vida de Cristo en su existencia terrena se convierten en figuras de su vida gloriosa en la Iglesia, según se manifiesta particularmente en la vida sacramental. Así las alusiones al agua viva o a las abluciones, a las espigas cortadas o al pan multiplicado adquieren resonancias bautismales y eucarísticas. Tal es la tesis expuesta por Oscar Cullmann en *Urchristentum und Gottesdienst* y por Harald Sahlin en *Zur Typologie des Johannesevangeliums* [1].

No podemos entrar aquí en un estudio de todas las alusiones sacramentarias de los Evangelios. Ya hemos indicado algunas de ellas: la multiplicación de los panes, el agua y la sangre que brotan del costado abierto, las espigas cortadas en día de sábado, el lavatorio de los pies. Figuras que constituyen una prolongación directa de episodios del Antiguo Testamento, en especial del maná y la roca de Horeb. En este sen-

tido, el *Evangelio de San Juan* presenta un simbolismo en tres planos: la vida de Cristo, proyectada sobre el cañamazo del Exodo, viene a ser figura de la vida sacramental de la Iglesia. Nos limitaremos a analizar dos episodios del *Evangelio de San Juan,* que nos pondrán en contacto con nuevos aspectos de la simbólica sacramentaria. El primero, la piscina de Bethesda, está relacionado con el bautismo; el segundo, las bodas de Caná, con la eucaristía.

* * *

El capítulo quinto del *Evangelio de San Juan* narra la curación, obrada por Jesús, de un paralítico en la piscina de Bethesda. La antigua tradición cristiana vio en este episodio una figura del bautismo. En sus catequesis lo comentan Tertuliano, Dídimo y Ambrosio. A él aluden las oraciones etíope y egipcia de consagración del agua bautismal[2]. Más aún: es uno de los motivos más frecuentes en los frescos de los primeros baptisterios. La *Capella Greca,* de fines del siglo II, presenta el episodio junto con el de la roca de Horeb, que es una figura bautismal. En la Capilla de los Sacramentos aparece al lado del bautismo de Jesús y junto a un pescador extrayendo un pez, temas relacionados con el bautismo. Se trata, pues, de una de las figuras del bautismo más antiguas y frecuentes.

Ahora bien, la tradición cristiana no es sino prolongación del Evangelio. Y en el *Evangelio de San Juan* el episodio tiene un sentido bautismal, que se remonta, sin duda, a la comunidad apostólica. La piscina de Bethesda era un lugar donde se producían curaciones milagrosas, pero de tales milagros se beneficiaba un solo individuo, en un momento determinado, por intervención de un ángel. Pero con Jesús quedan abolidas estas condiciones: El es la salvación que opera en todo momento, sin intermediarios y en favor de

todos los hombres. Jesús aparece como la realidad prefigurada en la curación producida por intervención angélica. Conviene observar, además, que la curación tiene lugar en día de sábado, lo cual escandaliza a los fariseos. Pero Cristo, con su proceder, manifiesta que El es el dueño y la realización del sábado [3].

Esta acción de Cristo presenta características particulares. Por una parte, no se trata simplemente de una curación del cuerpo, ya que a ella va unido el perdón de los pecados (14-16). De este modo, como ocurre a menudo en el *Evangelio de Juan*, la realidad visible aparece como signo de una realidad invisible. Los panes de la multiplicación son figura de la palabra de Dios y de la eucaristía. Pero ¿a qué realidad apunta el signo en el caso presente? Evidentemente, al perdón de los pecados, que constituye el objeto del bautismo. Lo cual nos orienta hacia un sentido sacramental. Pero, como sucede siempre en San Juan, los sacramentos son designados no sólo en su contenido, sino también en su signo: los panes de la multiplicación prefiguran el pan eucarístico. En nuestro caso, el milagro tiene como escenario una piscina, y hemos de recordar que los bautismos cristianos primitivos tenían lugar en piscinas. Y en piscinas de aguas vivas: a esto alude la agitación del agua por el ángel. La escena se refiere, por tanto, a la remisión de los pecados en relación con la piscina de aguas vivas y aparece claramente como figura del bautismo.

Según esto, los Padres tenían razón al interpretar el texto en sentido bautismal. Tertuliano es el primer autor en que encontramos tal interpretación: "Un ángel intervenía agitando la Piscina de Bethesda. Quienes se sentían aquejados por algún mal estaban a la espera, porque el primero en descender se veía, después del baño, libre de su dolencia. Esta forma de curación corporal preanunciaba la curación espiritual, según la ley en virtud de la cual las cosas materiales preceden siempre a las espirituales. Porque la gracia de Dios va progresando en la humanidad, el ángel y

las aguas han recibido un poder mayor. Entonces sólo remediaban los males del cuerpo, ahora remedian los del alma; entonces sólo operaban una salud temporal, ahora restauran la vida eterna; entonces sólo libraban a una persona cada año, ahora cada día salvan a multitudes, destruyendo la muerte por el perdón de los pecados" (*De bapt.*, 5; PL, I, 1206).

Sería difícil encontrar un comentario más acertado del relato de Juan. Tertuliano subraya admirablemente los elementos en que se basa el simbolismo bautismal. En ambos casos, se trata de una virtud comunicada a las aguas. Pero esta virtud en la piscina judía, sólo procuraba una curación corporal y sólo producía una salud temporal. En el bautismo, por el contrario, opera la salud espiritual y el perdón de los pecados. En ambos casos se tiene presente la virtud del agua. La piscina de Bethesda es figura de la piscina bautismal; pero, mientras en ella se otorgaba la salud sólo una vez al año, en el bautismo se otorga todos los días. Finalmente, el beneficio alcanzaba allí a una sola persona, aquí a multitudes. Tertuliano pone de relieve los mismos rasgos que constituyen en San Juan la comparación entre figura y sacramento.

Hemos pasado por alto un rasgo que refleja la teología propia de Tertuliano: el del ángel[4]. Para él, en efecto, la función del ángel persiste en ambos casos, si bien en el bautismo posee una mayor eficacia: *Plus aquis et angelo accessit.* Precisamente de este punto parte toda la exposición de Tertuliano, que intenta demostrar cómo también en el bautismo cristiano actúa un ángel por medio del agua, cómo es un ángel quien comunica a las aguas su virtud purificadora: "Habiendo recibido las aguas una virtud saludable por la intervención de un ángel, el espíritu se sumerge en el agua por medio del cuerpo, y el cuerpo es purificado en el agua por medio del espíritu" (4). Para probar esto, Tertuliano aduce algunos ejemplos. Alude al caso de los paganos, quienes reconocen que los demonios actúan por medio de las aguas y menciona los bautismos

de iniciación que tenían lugar en los misterios de Isis y de Mitra. "Pero demos un paso más. No sólo en los falsos sacramentos vienen los espíritus inmundos a cubrir las aguas para hacerlas servir a sus maleficios" (5).

Y Tertuliano cita otros ejemplos: "¿Acaso no ocurre lo mismo en las fuentes oscuras, en los arroyos salvajes, en las piscinas termales, en los canales y en las cisternas de las casas, todos los cuales, según se dice, hacen perder la razón debido al poder de un espíritu maligno?" ¿Para qué recordar estas cosas?: "Para hacer más creíble el que un ángel santo de Dios esté presente en las aguas que deben ser preparadas con miras a la salvación de los hombres, ya que un ángel maligno suele tener comercio frecuente con este elemento para la perdición de los hombres". Pero Tertuliano aduce otro argumento más fuerte: "Si te parece extraña esta intervención del ángel en las aguas, piensa que tiene precedentes". Y a continuación viene el texto sobre la piscina de Bethesda.

El elemento que más nos interesa desde el punto de vista de la teología del bautismo es la cuestión del papel desempeñado por el ángel. ¿A qué obedece todo esto? La idea de la presencia particular de un ángel en el bautismo no es exclusiva de Tertuliano. Se la encuentra también en Orígenes. Antes del bautismo, el alma se encontraba en poder del demonio; por el bautismo es confiada a un ángel [5]. Más aún: el ángel se halla presente en el bautismo. "Cuando te fue administrado el sacramento de la fe, allí estaban presentes las virtudes celestes, los ministerios angélicos, la Iglesia de los primogénitos" (*Ho. Jos.*, IX, 4). Incluso parece ser el ministro del sacramento: "Ven, oh ángel, recibe por la palabra al que se ha convertido del antiguo error, de la doctrina de los demonios; tómalo para concederle el bautismo del segundo nacimiento" (*Ho. Ez.*, I, 7). En el bautismo, pues, hay en cierto modo dos ministros: el sacerdote visible y el ángel invisible: "En el plano visible, la piscina engendra nuestro cuerpo visible por el ministerio de los sacerdotes; en el plano invisible,

el Espíritu de Dios regenera a la vez nuestro cuerpo y nuestra alma con asistencia de los ángeles" [6].

Como ha observado Erik Peterson [7], esta presencia de los ángeles en las acciones litúrgicas, y especialmente en el bautismo, manifiesta el carácter oficial de las acciones sacramentales del culto cristiano. Es también posible que este hecho esté relacionado con el papel que los ángeles desempeñan en la entrada del alma en la vida eterna. Hemos señalado, en efecto, el paralelismo que se da frecuentemente entre las representaciones bautismales y las funerarias. Las semejanzas son tan acusadas que a veces resulta difícil discernir si un fresco se refiere al primer tipo de representaciones o al segundo. Por otra parte, es conocido el papel de los ángeles en la liturgia de difuntos. El ofertorio de la misa romana de difuntos conserva la alusión a San Miguel. Más aún, en algunos apócrifos vemos cómo el ángel purifica al alma, mediante una especie de bautismo en el río de fuego, antes de introducirla en presencia de Dios [8]. Pero el bautismo sacramental es una anticipación del bautismo escatológico. Luego es normal aquí la intervención del ángel.

Como vemos, la concepción de Tertuliano viene a continuar toda una tradición, si bien él le da un sentido particular: el ángel del bautismo aparece como precursor del Espíritu Santo; a él está especialmente reservado el rito purificador del agua, mientras que la efusión del Espíritu Santo está relacionada con la unción: "No es en el agua donde recibimos el Espíritu Santo, sino que, purificados en el agua por un ángel, quedamos preparados para el Espíritu Santo. Y también aquí la figura precedió a la realidad: Juan fue el precursor del Señor, el que preparó sus caminos; así el ángel presente en el bautismo prepara los caminos al Espíritu, que vendrá, por la purificación de los pecados obtenida por la fe en cuanto sellada en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (*De baptismo*, 6) [9].

De este curioso texto se deduce que es el ángel

quien santifica las aguas bautismales y les comunica su virtud purificadora. Esto mismo se desprende de la comparación con la acción de los demonios en las fuentes y en los arroyos, y con la acción del ángel en la piscina de Bethesda. Igual que el ángel de Bethesda comunica a las aguas una virtud que cura los cuerpos, el ángel del bautismo comunica a las aguas una virtud que cura las almas. Según Tertuliano, el Espíritu que se movía sobre las aguas primitivas comunicándoles una virtud santificadora sería también un ángel [10]. Se trata de una concepción propia de Tertuliano, directamente relacionada con la piscina de Bethesda. Concepción que luega encontraremos con frecuencia en Occidente. Así, Optato de Mileve argumenta contra la validez del bautismo de los donatistas diciendo: "¿Acaso tenéis vosotros un ángel que agite las aguas?" (*Contra Parmenianum,* II, 16). La alusión a Bethesda es evidente.

Después de Tertuliano, persiste en la tradición patrística la interpretación bautismal de la piscina de Bethesda [11]. La hallamos en Dídimo, que depende estrechamente de Tertuliano: "Además de lo dicho, todo el mundo está de acuerdo en ver otra figura del bautismo en esta piscina de Jerusalén llamada Bethesda. Se trata de una figura, no de la realidad: la imagen se limita a un tiempo concreto, la realidad es eterna. Por eso, el agua agitada por el ángel curaba, una vez al año, a un solo hombre, el primero que descendía, y de su enfermedad corporal, no espiritual. En cambio, el bautismo auténtico, después de la manifestación del Hijo y del Espíritu, libera —cada día, cada hora, cada instante— de todo pecado y para siempre a cuantos descienden a él" (PG, XXXIX, 708 A-B). Como se ve, la comparación no es menos precisa que en Tertuliano. Además, según Dídimo, tal interpretación es universal, común a toda la Iglesia.

No es extraño, por tanto, que aparezca en las Catequesis bautismales, que representan la enseñanza común de la Iglesia. San Ambrosio le consagra todo un

capítulo en el *De Sacramentis*. Comienza con una indicación interesante: "¿Qué se os leyó ayer?" (*De Sacr*., II, 3). El capítulo 5 de San Juan era, pues, una de las lecturas de la octava de Pascua. Nos hallamos, por tanto, en un contexto plenamente litúrgico, como en el caso del *Salmo 22*. Acto seguido, Ambrosio recuerda el texto y continúa: "¿Por qué un ángel? Porque El (Cristo) es el Angel del gran consejo. A su hora, porque El estaba reservado para la última hora, a fin de que alcanzase al día en su ocaso y detuviese su ocaso. Siempre que el ángel descendía, se agitaban las aguas. Quizá digas: ¿Por qué no sucede ahora lo mismo? Escucha por qué: los signos son para los incrédulos, la fe para los creyentes"(II, 4).

Es fácil seguir el hilo de la interpretación de Ambrosio, en la que desarrolla detalladamente el sentido alegórico del episodio: el ángel es figura de Cristo; el momento de su bajada es la hora de Cristo, o sea, la última hora. Ambrosio añade que el primero en descender es figura del pueblo judío. "Pero entonces era curado uno solo. Cuánto mayor es la gracia de la Iglesia, donde se salvan todos los que descienden". Lo más curioso es la interpretación de la frase: "No tengo a nadie (que me lleve)". Ambrosio ve aquí la fe en la Encarnación: "No podía bajar, no podía salvarse, si no creía que Nuestro Señor Jesús había tomado carne de una Virgen. Porque, ¿de dónde procede el bautismo sino de la muerte de Cristo? Aquí está todo el misterio. Consiguió la curación, porque creyó en el que había de venir. Pero habría sido más perfecto si hubiera creído que aquél cuya venida esperaba había venido ya" (II, 7; Botte, 63-64).

La interpretación no tiene nada en común con la de Tertuliano [12]. El ángel es figura de Cristo. En el *De Mysteriis*, Ambrosio habla también de Bethesda e insiste en su sentido figurativo: "Esta piscina era una figura, para que tú creas que a la fuente bautismal desciende una virtud divina" (*De Myst*., 23; Botte, 115). El ángel es figura del Espíritu Santo, que vivifica el

agua bautismal. El hombre que lleva al paralítico es, por su parte, figura del Verbo Encarnado, "con cuya venida no se trata ya de la sombra que cura a unos cuantos, sino de la realidad que cura a todos" (*De Myst.*, 24). En todas las interpretaciones persiste un elemento: el carácter universal de la salvación que Cristo trae, por oposición al carácter restringido de la curación obtenida en la piscina. Es uno de los elementos característicos de las figuras neotestamentarias de los sacramentos [13]. Con él se pone de relieve un aspecto esencial de la oposición entre el orden judío y los tiempos mesiánicos inaugurados por Jesús.

Los textos que hemos analizado hasta ahora procedían de tratados sobre el bautismo. Pero la interpretación bautismal de Bethesda aparece también en otra clase de obras. En su duodécimo *Sermón contra los Anomeos,* San Juan Crisóstomo comenta el capítulo 5 de San Juan, que era la epístola del día: "Atengámonos al milagro que se nos ha leído hoy" (PG, XLVIII, 803 C). Y compara la piscina con el bautismo en el mismo sentido que los textos citados: allí era curado uno solo; aquí, "aunque metas el universo entero en la piscina, la fuerza de la gracia no disminuye, sino que los cura a todos: es la diferencia que existe entre el poder de los siervos y la autoridad del dueño" (XLVIII, 804). Allí la curación sólo tiene lugar una vez; aquí *todos* los días; allí se curan sólo los cuerpos, aquí las almas [14].

* * *

Si la curación de la piscina de Bethesda es figura del bautismo, no cabe duda de que el milagro de las bodas de Caná lo es de la eucaristía. Encontramos aquí, en plano neotestamentario, el tema de las nupcias escatológicas. Conviene observar previamente que el *Evangelio de San Mateo* presenta dos parábolas que describen el mundo futuro a base de imágenes nupcia-

les: la parábola de los invitados al banquete (*Mt.*, 22, 3) y la de las vírgenes prudentes (*Mt.*, 25, 1). El sentido de estas parábolas es ciertamente escatológico. Pero, como hemos visto, los sacramentos son una anticipación de las nupcias escatológicas. Era obvio, por tanto, que la tradición cristiana aplicase ambas parábolas a la iniciación. Así se ve, efectivamente, en la tradición antigua. Las dos parábolas desempeñan en ésta un papel considerable, y muchos de sus detalles fueron puestos en relación directa con determinados ritos del bautismo o de la eucaristía. Ahora nos ocuparemos del simbolismo sacramentario de las nupcias en general.

Al comienzo de su *Procatequesis*, Cirilo de Jerusalén explica a los candidatos la necesidad de tener una intención recta y llevar a cabo una conversión sincera para recibir los sacramentos. En su explicación se sirve de la parábola de los invitados al banquete. Este banquete de bodas, al cual el rey llama a sus invitados, es la iniciación sacramental. La vestidura nupcial representa las condiciones que deben acompañar a los candidatos: "Según el Evangelio, uno quiso tomar parte en las bodas por curiosidad. Entró vestido incorrectamente, se sentó y comió. El Esposo le había dejado hacer. Pero, al ver a los demás vestidos de blanco, él habría debido procurarse una vestidura semejante... Así nosotros, servidores de Cristo, te hemos dejado entrar. Pero es posible que hayas entrado con el alma manchada por el fango del pecado. Abandona, te ruego, la vestidura que llevabas y viste la blanca túnica de la pureza. Te lo advierto antes de que venga Jesús, el Esposo de las almas y te vea con tu vestidura" (XXXIII, 336 B-341 A) [15].

El banquete nupcial es figura de la iniciación al bautismo. En ésta se realizan las nupcias de Jesús con el alma. Cirilo señala que el banquete nupcial está abierto a todos, pero exige una conversión interior. Insistiendo en el tema, escribe: "Comenzad por lavar vuestras vestiduras mediante la penitencia, a fin de que, al ser admitidos en la cámara del Esposo, seáis hallados

puros. Porque el Esposo llama a todos indistintamente. Su gracia es liberal. Y la voz potente de sus heraldos reúne a todos los hombres. Pero luego El pasa revista a los que han entrado a las nupcias simbólicas. Que ninguno de cuantos se inscribieron escuche el reproche: Amigo, ¿por qué has entrado sin vestidura nupcial? Hasta ahora esperabais a la puerta. Que todos podáis decir: El rey me ha introducido en su cámara (*Cant.*, 1, 3). Y que las almas de todos vosotros se encuentren sin manchas, ni arrugas, ni nada semejante (*Ef.*, 5, 27)" (XXXIII, 428 A-B)[16].

Obsérvese cómo aquí la parábola de los invitados aparece relacionada con otros dos textos: el de la *Epístola a los Efesios* sobre el misterio nupcial del bautismo y otro del *Cantar de los Cantares*. Se trata de un conjunto de temas nupciales aplicados a los sacramentos. Ya Orígenes relacionaba nuestra parábola con el mismo versículo del *Cantar*: "El rey me ha introducido en su cámara. Con estas palabras la Esposa pide a los amigos del Esposo que la introduzcan en la mansión de la alegría, donde se bebe vino y está preparado el festín. Esta es la sala donde la Sabiduría tiene mezclado su vino y, por medio de sus servidores, invita a los ignorantes a entrar. Esta es la sala del banquete donde todos los que vinieren de Oriente y de Occidente se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos (*Mt.*, 8, 11). David, admirando el cáliz de este banquete, dijo: Mi copa es maravillosa" (*Co. Cant.*, 3; PG, XIII, 155).

En este pasaje hallamos reunidos el *Salmo 22*, el banquete de la Sabiduría, la parábola de los invitados y el *Cantar de los Cantares*, es decir, los diferentes aspectos del banquete escatológico realizado en la eucaristía. Es interesante poner de relieve esta conexión de nuestra parábola con el *Cantar*. Como se ve, tiene una larga tradición. En cuanto al tema de la vieja vestidura que es necesario abandonar para vestir la túnica nupcial, es evidente —aunque aquí se aplica a las disposiciones del candidato— que está relacio-

nado con el simbolismo de la deposición de la túnica antigua y la vestición de la túnica blanca, que forman parte de los ritos del bautismo [17]. De hecho, Cirilo aplica a una y otra el mismo versículo de *Isaías* (61, 10): "Me vistió con la vestidura de la salud y me envolvió con la túnica de la alegría" (XXXIII, 428 A y 1104 B) [18].

La segunda parábola nupcial del Evangelio es la de las vírgenes prudentes. Aquí no se insiste en la lucha contra las malas disposiciones, sino en la preparación positiva para tomar parte en las bodas. Aplicada a los sacramentos, la parábola indicará las disposiciones necesarias para participar en el banquete eucarístico, y, litúrgicamente, el cortejo de las vírgenes que marchan al encuentro del esposo con sus lámparas encendidas evocará el cortejo que, en la noche pascual, formarán los neobautizados, con sus cirios en la mano, desde el bautisterio a la Iglesia, donde van a participar en el banquete eucarístico. Cirilo alude precisamente a este doble aspecto cuando, al principio de su *Procatequesis,* presenta el conjunto de la iniciación: "Lleváis en la mano las lámparas del cortejo nupcial, que simbolizan el deseo de los bienes celestes, la firme resolución y la esperanza que le va unida" (XXXIII, 333). La espera escatológica significada por las lámparas de las vírgenes prudentes es interpretada en relación con la espera de la iniciación bautismal, que constituye una anticipación de la parusía y un encuentro del alma con Cristo-Esposo.

Gregorio de Nacianzo compara explícitamente la procesión de la noche pascual con el cortejo nupcial de la parábola: "El alto que harás, inmediatamente después del bautismo, ante la gran cátedra es prefiguración de la gloria futura. El canto de los Salmos con que serás recibido es preludio de la salmodia celeste. Las lámparas que encenderás son el sacramento (μυστήριον) del celestial cortejo luminoso, en el que nosotros, almas vírgenes y luminosas, iremos al encuentro del Esposo con las lámparas brillantes de la fe. No consintamos que

por negligencia nos venza el sueño, para no dejar pasar de largo al que esperamos, cuando venga de improviso, y procuremos no quedarnos sin alimento y sin aceite, no sea que nos veamos excluidos de la cámara nupcial. Allí no habrá lugar para el arrogante y negligente ni para el que lleva una vestidura manchada en vez de la vestidura nupcial" (XXXVI, 426 B-C).

Este pasaje considera el cortejo bautismal como figura de la procesión de los elegidos al tiempo de la parusía. O, mejor aún, tal cortejo es el sacramento, el signo visible de la liturgia celeste. En él se expresa esa perpetua Parusía sacramental, descrita por San Juan en el *Apocalipsis*, en la cual consiste el culto cristiano. El texto es también interesante para conocer la liturgia bautismal de Capadocia en el siglo IV: los neobautizados se detienen ante el *bêma*, la cátedra del obispo que preside, erigida en el fondo del ábside. Conviene subrayar asimismo la alusión final a la parábola de los invitados. En este discurso, dirigido a catecúmenos, las dos parábolas aparecen unidas con un indiscutible sentido sacramentario. Lo cual constituye una nueva confirmación del sentido eucarístico que los Padres atribuyen a la parábola de los invitados.

Con estas dos parábolas Cristo reitera el anuncio de las nupcias escatológicas; son los Padres quienes posteriormente las han aplicado a la iniciación cristiana. Pero, como hemos visto al hablar de la tipología del banquete escatológico, los banquetes de Cristo manifestaban la realización de Aquél en su venida a la tierra. Así la multiplicación de los panes es la realización del maná del nuevo Exodo; el festín en casa de Simón el leproso, la del banquete mesiánico. Ahora bien, estos banquetes de Cristo son, a su vez, figura de los sacramentos. Lo mismo ocurre con el banquete nupcial. Hay un episodio en la vida de Jesús que viene a ser la realización del banquete nupcial escatológico y cuyo significado sacramental es probable y análogo al de la multiplicación de los panes: nos referimos a las bodas de Caná.

El significado sacramental de este episodio ha sido puesto de relieve por Oscar Cullmann [19]. En el *Evangelio de Juan* —y éste es un rasgo que lo caracteriza— las expresiones encierran un sentido simbólico y, más concretamente, sacramental. Esto se verifica en el diálogo con la Samaritana, en la multiplicación de los panes, en la piscina de Bethesda. Y también en nuestro episodio. La expresión "Aún no ha llegado mi hora" y los "tres días" que introducen el texto son alusiones a la Pasión [20]. Asimismo el agua convertida en vino alude a la Pasión de Cristo, en que serán abolidas las purificaciones legales y la sangre de Cristo borrará los pecados. "La escrupulosa observancia judía será remplazada por la jubilosa alegría de la era mesiánica, simbolizada en este banquete nupcial" [21]. El vino eucarístico será el sacramento que significará y hará realidad la participación en el banquete nupcial.

Tal interpretación eucarística se ve confirmada por la tradición de los Padres. San Cipriano, por ejemplo, cita el episodio para justificar el empleo del vino eucarístico: "Cuán erróneo e insensato resulta que, mientras el Señor en las bodas convirtió el agua en vino, nosotros convirtamos el vino en agua, siendo así que el sentido figurado (*sacramentum*) de este hecho debería aconsejarnos ofrecer más bien vino en los sacrificios del Señor. En efecto, al carecer los judíos de gracia espiritual, llegó a faltarles el vino. Porque la viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel. Pero Cristo, para dar a entender que vendría a sucederla el pueblo de los Gentiles, convirtió el agua en vino, es decir, mostró que a las nupcias de Cristo con la Iglesia afluiría el pueblo de los Gentiles, mientras los judíos estarían ausentes" (*Epist.*, LXIII, 22; CSEL, 711). Por tanto, las bodas de Caná son figura de las nupcias de Cristo con la Iglesia, a las cuales son invitadas las naciones, como lo da a entender el vino, símbolo de la alegría mesiánica, que sustituye al agua de las purificaciones judías. Y el banquete euca-

rístico es el sacramento de esta participación de las naciones en el banquete nupcial.

Por su parte, Cirilo de Jerusalén, en las *Catequesis mistagógicas,* desarrolla el mismo tema: "Cristo convirtió el agua en vino —que tiene semejanza con la sangre— en Caná de Galilea. Y nosotros, ¿consideraríamos poco digno de fe el que haya convertido el vino en su sangre? Invitado a unas bodas terrenas, realizó este milagro. Y nosotros, ¿no admitiríamos con mayor motivo que El ha dado a los hijos de la cámara nupcial el gozo de su cuerpo y de su sangre?" (XXXIII, 1107 C). Obsérvese cómo, una vez más, el acento recae a un tiempo en los símbolos del vino y de las nupcias. Uno y otro se refieren a la eucaristía. El vino indica su signo visible; las nupcias significan que, por medio de la eucaristía, se consuma en el alma del cristiano la unión nupcial de Cristo con la Iglesia [22].

Al lado de esta tradición —quizá la más acertada—, que ve en el milagro de Caná una figura de la eucaristía, encontramos otra que lo considera como figura del bautismo. El acento recae entonces en el simbolismo del agua y no en el del vino. Hemos hallado una ambivalencia análoga en el milagro de Horeb. Así Tertuliano incluye Caná entre las figuras del bautismo (*De bapt.,* 9; PL, I, 1210 A). También la oración litúrgica siria para la bendición del agua en la vigilia de Epifanía menciona el milagro de Caná junto al de Mará, ambos como símbolos de la transformación del agua. Se trata de una serie tipológica que ya conocemos. El texto de Tertuliano pone de manifiesto que también esta interpretación es antigua [23].

Esta relación del milagro de Caná con la Epifanía no es exclusiva de la oración siria. También la actual liturgia romana reúne en dicha fiesta las tres manifestaciones de Cristo: la adoración de los magos, el bautismo en el Jordán y las bodas de Caná. Por otra parte, al menos en Oriente, el bautismo era administrado tanto en la solemnidad de Pascua como en la de Epifanía. No es extraño, por tanto, que en torno a

esta fiesta se creara toda una tipología sacramental. De igual modo que la iniciación pascual se situó en la prolongación del Exodo, con el paso del Mar Rojo como figura del bautismo y el maná como figura de la eucaristía, así la tipología de Epifanía se constituyó en el marco neotestamentario: el bautismo en el Jordán simboliza el bautismo cristiano y las bodas de Caná, la eucaristía. Lo específico de este ciclo es su carácter nupcial: la iniciación cristiana se consideró como la celebración de las nupcias de Cristo con la Iglesia. Tal idea se refleja en la antífona del *Benedictus* de la liturgia romana para la fiesta de Epifanía: "Hoy la Iglesia se ha unido a su Esposo celeste, porque sus pecados los ha lavado Cristo en el Jordán, los magos acuden con presentes a las nupcias reales, y los invitados se deleitan con el agua convertida en vino, aleluya".

LIBRO SEGUNDO

LAS FIESTAS

CAPITULO XIV

EL MISTERIO DEL SABADO

El estudio de los sacramentos nos ha demostrado que pueden considerarse como la continuación, en el tiempo presente, de la historia sagrada, de las grandes obras de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento y como la prefiguración de la escatología. De ahí que no nos sea posible comprender algunos de sus aspectos sino situándolos en esta perspectiva bíblica. Lo mismo ocurre con otros elementos del culto cristiano; en particular, con la liturgia de las fiestas. Esta presenta dos ciclos: uno semanal y otro anual. De ambos nos ocuparemos sucesivamente, limitándonos, claro está, a lo que constituye una prolongación de la Escritura y, en especial, del Antiguo Testamento. Tenemos, en primer lugar, la fiesta semanal, es decir, el domingo: creación propiamente cristiana, ligada al hecho histórico de la resurrección del Señor. Pero, por lo que tiene de fiesta semanal, se plantea el problema de su relación con el sábado judío. Por ello, antes de estudiar el simbolismo del domingo, hemos de determinar su situación con respecto al sábado. Aquí cabe distinguir dos aspectos: el de la simbólica del sábado, que es un problema de tipología, y el del descanso sabático, que es un problema de institución. De este último nos ocuparemos sólo incidentalmente.

* * *

Las figuras del Antiguo Testamento son, unas veces, personajes, como Noé o Isaac; otras, acontecimientos, como el paso del Mar Rojo o la entrada en la Tierra prometida; otras, en fin, instituciones, como el templo o la circuncisión. El sábado constituye un caso eminente de esta última categoría. Ya el Nuevo Testamento afirma su carácter figurativo: "Que nadie os condene con motivo de una fiesta, un novilunio o un *sábado*, porque todo esto no es sino sombra de las cosas futuras, mientras que la realidad está en Cristo" (*Col.*, 2, 16). Esta afirmación orientará todo nuestro análisis: la realidad del sábado es Cristo. Investigaremos, pues, el contenido de la realidad religiosa del sábado, porque ella, junto con otras figuras, nos hará conocer una parte del misterio de Cristo. Por eso, su estudio sigue teniendo plena actualidad para nosotros, aunque la institución del sábado en cuanto tal quedó abolida desde el momento en que apareció Cristo, que era su cumplimiento. Ahora bien, el contenido del sábado está expresado en dos versículos del *Exodo* que indican sus dos aspectos esenciales. Por una parte, el sábado es "un día de descanso (*ἀνάπαυσις*) consagrado a Yavé" (*Ex.*, XVI, 25); por otra, el sábado "es el séptimo día" (ἑβδόμη). El descanso y el séptimo día: tales son los dos temas esenciales contenidos en el sábado. El Antiguo Testamento los presenta como una prescripción literal; el Nuevo mostrará su realización actual: Cristo es el verdadero descanso, el cristianismo es el verdadero séptimo día. Esto nos descubre el carácter peculiar de la tipología del sábado; se trata de una tipología del tiempo.

Esta tipología del sábado se encuentra ya bosquejada en el Antiguo Testamento. Como hemos observado varias veces, éste presenta una primera reflexión espiritual sobre las instituciones mosaicas, una primera tipología bíblica. En nuestro caso tal observación se aplica de modo eminente y desde el doble punto de vista que acabamos de indicar. Tenemos, en primer lugar, una interpretación escatológica: el sábado es el

símbolo del tiempo como cosa santa. Podemos decir, a este respecto, que el sábado es a la historia y al tiempo lo que el templo —la otra institución esencial del mosaísmo— es al universo y al espacio: su gran símbolo bíblico. El sábado expresa la consagración del tiempo a Dios, lo mismo que el templo expresa la consagración del espacio. Y de igual modo que el templo, mediante la consagración de un recinto limitado, era el sacramento y la figura de la consagración de todo el universo, que sería realizada mediante la resurrección de Jesucristo y la creación del cosmos de la Iglesia, así el sábado, mediante la consagración de un día particular, era el sacramento de la consagración a Dios de toda la historia, que tendría también su principio en la resurrección del Verbo Encarnado [1].

El segundo elemento del sábado es la noción de descanso (ἀνάπαυσις). También, por lo que a esto se refiere, tenemos en el Antiguo Testamento una primera tipología, que consiste en una espiritualización. Espiritualización que se encuentra en los profetas, especialmente en Isaías. Este formula, por primera vez, una afirmación que repetirán luego los Padres de la Iglesia: el verdadero sábado, la verdadera ἀνάπαυσις no consiste en romper con el trabajo del cuerpo, sino en romper con el pecado.

En cuanto a asambleas, novilunios y sábados,
No puedo ver juntos el crimen y la asamblea solemne...
Romped con el mal.
Aprended a hacer el bien.

(*Is.*, I, 13-19) [2].

El pasaje es tanto más importante cuanto que, como veremos en seguida, la enseñanza de Cristo se encuentra en la misma línea. Tal espiritualización del concepto de descanso sabático —que, por lo demás, no es exclusiva de la práctica efectiva del sábado— la hallamos también, trasladada a una perspectiva platónica, en Filón, quien considera el sábado como símbolo del

alma "que descansa en Dios y no se ocupa ya de ninguna obra mortal" (*De migr. Abrah.*, 91).

Tenemos, pues, esbozada en el Antiguo Testamento y en el judaísmo apocalíptico y alejandrino una doble tipología del sábado. Tal tipología, sin embargo, es bastante imprecisa en su contenido y, desde luego, indeterminada en su objeto. Como leíamos en San Pablo, el sábado no es sino la sombra de una realidad, que es Cristo. Por tanto, los Padres de la Iglesia no son los primeros en proponer la interpretación cristológica del sábado, pues la encontramos ya en el Nuevo Testamento.

Consideremos ahora los dos aspectos de la tipología del sábado, pero en orden inverso. El Nuevo Testamento continúa el proceso de espiritualización del sábado, según la línea trazada por Isaías, pero indicando, al mismo tiempo, que está abolido, pues Cristo es la realidad por él figurada. Este aspecto aparece principalmente en los pasajes del Evangelio que nos presentan a Cristo discutiendo con los fariseos a propósito del descanso sabático. Aquí la tipología del sábado no se halla formulada teóricamente, como ocurre en San Pablo, sino plasmada existencialmente en la oposición concreta de los fariseos, que encarnan la figura, contra Cristo, que representa la realidad. En *San Mateo* (12, 1-13) tenemos un texto significativo a este respecto. Un día de sábado, los discípulos cogen espigas en el campo. Los fariseos protestan. Cristo sale en defensa de los suyos [3].

Comienza por recordar que el Antiguo Testamento ofrece algunos ejemplos de violación legítima del sábado: "¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre: cómo entró en la casa de Dios y comió los panes de la proposición? ¿Y no habéis leído en la ley que, en día de sábado, los sacerdotes quebrantan el sábado en el templo sin que por ello cometan pecado?" (12, 3-5). Siguen luego las palabras capitales: "Pues yo os digo que aquí hay uno mayor que el templo. Si comprendierais lo que significa: Misericordia quiero

y no sacrificio, no habríais condenado a los inocentes. Porque el Hijo del hombre es dueño también del sábado" (5-8). Este pasaje se ha de relacionar con el que sigue inmediatamente, donde se narra cómo Jesús curó, en día de sábado, a un hombre que tenía una mano seca. Jesús responde a quienes le atacan: "Es lícito hacer el bien incluso en día de sábado" (12, 12)[4]. Es evidente que el pasaje contiene una crítica de los abusos del formalismo farisaico en la manera de entender el descanso del sábado. Pero hay algo más. Jesús insiste, ante todo, en el carácter secundario del sábado: no es una ley absoluta, sino una institución provisional. Y cita un ejemplo, inaugurando así una argumentación que recogerán y desarrollarán luego los Padres. Además, da a entender que, como dueño del sábado, puede disponer de él libremente y, mediante el ejemplo de los discípulos, insinúa que tal institución ha caducado. Por otra parte, la analogía con el templo nos muestra que ambas instituciones son paralelas. Jesús se afirma mayor que el templo. Lo mismo sucede, evidentemente, con respecto al sábado. El sábado y el templo están abolidos, porque ha llegado Cristo, sábado y templo del Nuevo Testamento.

El contexto nos ofrece dos ejemplos de esta realidad del nuevo sábado, que aparece con Cristo. Por una parte, al pasaje que acabamos de citar preceden inmediatamente las siguientes palabras de Jesús: "Venid a mí todos los que sufrís el peso de la carga, y yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended mis lecciones, pues soy manso y humilde de corazón, y hallaréis el descanso (ἀνάπαυσις) de vuestras almas" (11, 29-30)[5]. Cristo aparece, pues, como el verdadero descanso, la ἀνάπαυσις, el verdadero sábado. En segundo lugar, el episodio va seguido de la curación, en día de sábado, del hombre de la mano seca. Ahora bien, esta curación, como todos los milagros de Jesús, es una manifestación anticipada de la venida de su Reino, del verdadero descanso. El hecho de que tal episodio tenga lugar en sábado manifiesta la relación

existente entre ambos acontecimientos, de igual modo que la expulsión de los mercaderes del templo manifiesta cómo Jesús es el dueño del templo y el verdadero templo. Estos pasajes, pues, presentan claramente a Cristo inaugurando el sábado verdadero, que sustituye al sábado simbólico. Por otra parte, no se explicaría la oposición de los fariseos, si éstos no hubieran visto en El la pretensión de ponerse en lugar de la institución mosaica. La tipología posterior se limitará a insistir en las consecuencias de esta actitud concreta.

El *Evangelio de San Juan* nos presenta un episodio análogo: la curación del paralítico en la piscina de Bethesda un día de sábado, episodio del que ya hemos hablado a propósito del bautismo. Los judíos persiguen a Jesús por hacer tales obras en sábado. Jesús responde: "Mi Padre obra hasta el presente, y yo también obro" (5, 17). Por eso, los judíos buscaban su muerte: "porque se hacía igual a Dios" (5, 18). La relación de estas misteriosas palabras con el descanso del sábado es evidente. Pero Cristo toma las cosas desde más arriba. Los judíos de la época de Cristo, en su exaltación del sábado, afirmaban que Dios mismo estaba sometido a El. Lo cual aparece, por ejemplo, en el *Libro de los Jubileos* (2, 16)[6]. Las palabras de Cristo condenan formalmente la aplicación a Dios del descanso sabático entendido como inactividad. En Dios no se da inactividad alguna; su actividad —que, como dice Clemente de Alejandría, se identifica con su amor— está en perpetuo ejercicio. Esto tiene gran importancia, pues la inactividad, el *otium*, del sábado aparecerá desde este momento como un dato literal, inferior, cuyo significado espiritual será necesario inquirir. Los Padres de la Iglesia partirán de este texto para condenar el descanso sabático, mostrando que éste no es ley universal, y para probar cómo el cristianismo es la realidad anunciada por la inactividad del sábado, que era simplemente figura. Orígenes, después de citar la frase de San Juan, escribe: "Con esto quiere indicar que ningún sábado de este mundo

deja Dios de administrar el mundo. El verdadero sábado en que Dios descansará de todas sus obras será, pues, el siglo futuro" (*Ho. Num.*, XXII, 4). La actuación de Cristo aparece como la realidad que viene a sustituir la inactividad figurativa del sábado.

Como vemos, el mismo Evangelio muestra, de manera concreta, la oposición entre Cristo y el sábado. Pero tal oposición permanece aún velada. Hay un tiempo en que coexisten figura y realidad. Y así sucederá todavía en la primitiva comunidad cristiana. En Jerusalén, los Apóstoles siguen observando el sábado después de la resurrección de Cristo (*Hechos*, 13, 14; 16, 3). Pero no es más que la supervivencia de un mundo caducado, puesto que está ya presente la realidad destinada a sustituirlo. Sucede lo mismo que con el templo, adonde siguen acudiendo los Apóstoles para orar, a pesar de que ha nacido ya el nuevo templo, que es la comunidad cristiana. Nos hallamos ante una articulación esencial, ante uno de esos momentos cruciales de la historia en que surge una realidad nueva, que se va desprendiendo progresivamente de un mundo viejo, destinado a morir [7]. La destrucción de Jerusalén traerá consigo el fin del templo. San Pablo proclama el fin del sábado (*Rom.*, 14, 6). Sólo algunas comunidades judaizantes seguirán observándolo (Eusebio, *Hist. Eccles.*, III, 27). Es también San Pablo quien formula el sentido de esta evolución histórica. Si el sábado muere poco a poco, se debe a que era simplemente una institución provisional y una figura del mundo futuro. Ahora ese mundo ha llegado: la figura debe desaparecer. "Que nadie os condene con motivo de una fiesta, un novilunio o un sábado, porque todo esto no es sino sombra de las cosas futuras, mientras que la realidad está en Cristo" (*Col.*, 2, 16).

Así, pues, el Evangelio nos presenta a Cristo como el descanso prefigurado por la inactividad sabática, cuyo significado profético fue intuido ya por Isaías. Por otra parte, el Nuevo Testamento presenta a Cristo como el séptimo día, es decir, como el tiempo sagrado

que sucede a los días profanos y del que tenemos una primera interpretación teológica en el relato de la creación. La originalidad de la interpretación neotestamentaria consiste también aquí en su carácter cristológico: Cristo es ese séptimo día, cuya significación profética no pasó de entrever el Antiguo Testamento. A este respecto, el texto capital es el prólogo al *Evangelio de San Mateo*. Los antepasados de Cristo aparecen distribuidos en seis grupos de siete personajes. De este modo, Cristo viene a inaugurar la séptima edad del mundo como una edad que a El sólo pertenece. No cabe duda de que éste es el sentido de semejante distribución. Ya el *Libro de las Crónicas*, en las genealogías de Abrahán y de Noé, agrupa a sus descendientes bajo el número simbólico de setenta. Tales agrupaciones septenarias son, evidentemente, intencionadas. La que nos ofrece *Mateo* es una aplicación a Cristo del simbolismo cronológico de le Semana sagrada. La genealogía de *Lucas* está fundada asimismo en el número siete, pero de manera distinta: comprende setenta y siete personajes, desde Adán a Jesús. Ya Gregorio de Nacianzo había advertido este carácter septenario. La genealogía de *Mateo* presenta, pues, el séptimo día como figura de Cristo.

La *Epístola a los Hebreos* justifica semejante interpretación, mostrando que el séptimo día encierra ese sentido profético (3, 7; 4, 11). El autor parte de las palabras del *Salmo 94*, 11[8]: "No entrarán en mi descanso (ἀνάπαυσις)", y relaciona formalmente este descanso con el séptimo día (4, 4). Se trata, pues, del descanso del séptimo día, esto es, del descanso bajo su forma escatológica. Pero el autor prueba que tal descanso no es el de Dios en el séptimo día. En efecto, "las obras de Dios están acabadas desde el comienzo del mundo" (4, 3), y aquí se trata del futuro del mundo. Así queda excluida la interpretación "arqueológica", o sea, la del Antiguo Testamento. Tampoco se trata de la entrada en la Tierra prometida, aunque tal sea el sentido que obviamente sugieren los *Salmos*. Porque, como observa el autor: "Si Josué los

hubiera introducido en el descanso, David no hablaría, tiempo después, de otro día" (4, 8). Por tanto, la ἀνάπαυσις del *Salmo* tampoco se refiere a la caída de Jericó después de siete días. Aparte, pues, del descanso de Dios, en el orden de la creación, y del descanso de Israel, en el orden del Antiguo Testamento, hay un tercer descanso, al que precisamente alude el *Salmo*: "Queda aún un día de descanso (ἀνάπαυσις) reservado al pueblo de Dios. En efecto, quien entra en el descanso de Dios descansa también de sus obras, como Dios descansó de las suyas. Apresurémonos, pues, a entrar en ese descanso" (4, 10-11).

El texto ofrece un interés particular por el paralelismo que establece entre los tres "sabatismos", figurados por el sábado litúrgico. Este aparece en el judaísmo como una conmemoración de la creación y de su consagración a Dios; aparece también como una conmemoración de la entrada en la Tierra prometida y de la realización temporal de la promesa. Pero estos dos simbolismos son, a su vez, prefiguración y profecía de otro sabatismo, de un séptimo día aún no realizado, que se realizará en Cristo, puesto que ese séptimo día está ya presente y hemos de apresurarnos a entrar en él. Tenemos aquí, comentado y justificado, el tema escatológico que esboza la genealogía de *Mateo*. La simbólica del séptimo día sirve, ante todo, para poner de relieve el carácter de acontecimiento escatológico que tiene el cristianismo. Nos hallamos —y este es el sentido de toda la Epístola— en la perspectiva histórica. Dios, que había dado a los judíos una primera oportunidad de salvación, por ellos rechazada, ofrece ahora una segunda. Esta salvación es Cristo. El es el séptimo día, la séptima edad del mundo. Con El se inaugura una era de gracia, que es preciso no desperdiciar, como hicieron los judíos con la suya. Observemos, además, que el tema del descanso y el tema del séptimo día, el aspecto espiritual y el aspecto escatológico, se hallan reunidos, y, por cierto, en la única persona de Cristo, que les confiere sentido. El mensaje

del Nuevo Testamento consiste, ante todo, en presentar a Cristo como el anunciado por las figuras del Antiguo Testamento [9].

* * *

El Nuevo Testamento propone como un hecho la abolición del sábado y su cumplimiento en Cristo. Hecho cuyo significado se encargarán de explicar los escritores eclesiásticos. Esta abolición —como la de otras instituciones mosaicas— planteaba, en efecto, un difícil problema. Por una parte, la práctica literal del sábado es objeto de un mandamiento expreso de Dios en el Antiguo Testamento, libro que los cristianos consideraban como inspirado. Por otra, esta práctica fue abolida por Cristo, y así para el cristiano el sábado posee sólo un valor simbólico. ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones? Es imposible imaginar que Dios se contradiga. Dos fueron las soluciones extremas. De un lado, los judaizantes mantenían la práctica literal del sábado: se hallaban de acuerdo con el Antiguo Testamento, pero en conflicto con la Iglesia. De otro lado, los gnósticos rechazaban el Antiguo Testamento considerándolo como obra de un Dios distinto. Esto eliminaba la contradicción, pero a costa de rechazar el Antiguo Testamento, lo cual era igualmente inaceptable. Los cristianos comprendieron muy bien que era preciso afirmar a la vez la inspiración del Antiguo Testamento y la abolición del sábado. Pero tardaron algún tiempo en ver el modo de conciliar ambas afirmaciones.

Una primera solución consistía en negar pura y simplemente que la práctica literal del sábado hubiera sido alguna vez objeto de un mandamiento divino. Tal es la postura del Pseudo-Bernabé. Para él, las instituciones del Antiguo Testamento son lenguaje meramente simbólico, que la gnosis deberá interpretar. Pero los judíos, que no poseían esta gnosis, tomaron el lenguaje a la letra. Todas sus prácticas fueron siempre

reprobadas por Dios, en especial la del sábado (II, 5). "Según El —dice atinadamente Lestringant—, la exégesis cristiana no puede dar a la Escritura un sentido nuevo, porque ésta nunca tuvo otro sentido. Dios ha revelado una sola verdad. Los sacrificios, el templo, la circuncisión no eran más que signos. Su práctica constituia una violación flagrante de la voluntad de Dios, el cual advirtió expresamente a la nación infiel que no quería ni sacrificio ni ofrenda" (*Essai sur l'unité de la révélation biblique*, p. 168). Esta solución simplificaba el problema. Cristo no pretendió dar al sábado un sentido figurado, pues tal es el sentido que tuvo siempre: nunca pasó de ser un sábado. El sentido figurado de la Escritura se confunde con el literal, ya que Moisés intentaba hablar un lenguaje simbólico. Esta solución radical —que Pascal [10] hará suya más tarde—, si bien aseguraba la unidad de la revelación, destruía la consistencia del Antiguo Testamento.

Justino presentará una solución más matizada. En primer lugar, hace ver cómo, incluso en el Antiguo Testamento, el mandamiento del sábado no expresa una obligación absoluta, puesto que admite excepciones: "¿Acaso Dios quería hacer pecar a vuestros sacerdotes, que ofrecen sacrificios en día de sábado, o a quienes reciben o administran la circuncisión en día de sábado, cuando El mismo ordenó que los niños fueran circuncidados al octavo día, aun cuando éste fuere sábado?" (*Dial.*, XXVII, 5). Justino reproduce la argumentación de Cristo en *Mateo* 12, 5, añadiendo un segundo ejemplo al aducido por Cristo. Tenemos aquí el origen de un razonamiento que se repetirá a lo largo de la patrística, enriqueciéndose sin cesar con nuevos ejemplos. Tertuliano aducirá el de la caída de Jericó en día de sábado (*Jos.* 6, 4) y el de los Macabeos combatiendo también en sábado (*Adv. Jud.*, 4; PL, II, 606 B-C). Los mismos textos aparecen en Ireneo (*Adv. haer.*, V, 8; PG, VII, 994-995), en Afraates (*Dem.*, XIII; PS, I, 568-569), en los *Testimonia adversus Judœos*, atribuidos a Gregorio de Nisa (PG,

XLVI, 222 B-C). Se trata de una primera forma de argumentación situada en la línea del Evangelio.

La segunda manera de argumentar tiene también su origen en el Evangelio: Dios no observa el sábado en la administración del mundo. Ya hemos hecho notar que el texto de *Jn.* 5, 17 es una respuesta a la concepción del judaísmo, según la cual Dios mismo está sometido al sábado. Justino insiste dos veces en este argumento: "Mirad cómo los astros no descansan: no guardan el sábado" (XXIII, 3). Y más adelante: "Dios gobierna el mundo este día lo mismo que todos los demás" (XXIX, 3). Incluso en el seno del judaísmo había quienes, como Filón, rechazaban la idea, francamente exagerada, de la sumisión de Dios al sábado. Clemente de Alejandría recoge el argumento de Justino: "Si (Dios), que es bueno, cesara de hacer el bien, dejaría de ser Dios" (*Strom.*, VI, 16; Staehlin, 504, 1-5). Asimismo Orígenes: "Vemos cómo Dios actúa siempre, y no hay sábado en que no actúe" (*Hom. Num.*, XXIII, 4). Y en la *Didascalía de los Apóstoles*: "La economía del universo no admite interrupción, los astros no detienen ni un instante su movimiento regular causado por el mandato de Dios. Si El dice: 'Guardarás el descanso', ¿cómo El mismo actúa cuando nos crea, nos conserva, nos alimenta, nos gobierna, a nosotros y a todas las criaturas?... Pero esto (el precepto del descanso sabático) fue establecido para un tiempo como figura" (*Const. Ap.*, VI, 18, 17) [11].

Estas dos primeras razones contra el valor absoluto del descanso sabático están, como decimos, en la línea del Evangelio. Justino añade una tercera, que es la más importante para conocer su postura con respecto al sábado: "Los que, antes de Moisés y Abrahán, recibieron el nombre de justos y fueron agradables a Dios, ni fueron circuncidados ni observaron el sábado. ¿Por qué Dios no les enseñó tales prácticas?" (XXVII, 5. Véase también XLVI, 2-3). El mundo, pues, no está sometido al sábado; pero tampoco los patriarcas, y

los judíos los veneraban. Algunos judíos, como el autor del *Libro de los Jubileos,* nos presentan a los patriarcas observando el sábado. Pero se trata de una evidente exageración. El sábado no es, en manera alguna, necesario para la salvación, ya que los mismos judíos reconocían que Abrahán se salvó sin haberlo practicado (XLVI, 3). Toda la tradición repetirá este argumento que, si bien no aparece explícito en el Nuevo Testamento, sí en términos equivalentes (Tertuliano, *Adv. Jud.,* 4; PL, II, 606; Afraates, *Dem.,* XIII, 8; PS, I, 558). También los encontramos en la *Didascalía*: "Si Dios hubiera querido que guardásemos descanso después de cada seis días, habría comenzado por hacer descansar a los patriarcas y a todos los justos que vivieron antes de Moisés" (*Const. Ap.,* VI, 18, 16).

Entonces, ¿por qué fue instituido el sábado? Justino no va tan lejos como Bernabé, y afirma que Dios quiso la práctica del sábado en sentido literal. No sería, pues, una simple figura. Pero esta institución divina no es un honor para Israel, no señala un avance en el plan de salvación. Por el contrario, Dios impuso el sábado a Israel precisamente a causa de su maldad: "Sólo para vosotros fue necesaria la circuncisión, pues Noé y Melquisedec no observaron el sábado y, no obstante, agradaron a Dios, lo mismo que quienes vivieron después de ellos, hasta Moisés, bajo el cual vuestro pueblo injusto fabricó un becerro de oro en el desierto... He ahí por qué Dios se adaptó a vuestro pueblo. El sábado os fue impuesto para que conservaseis el recuerdo de Dios (XIX, 6. Véase también XXVII, 2; XLV, 3; XLVI, 5; CXII, 4). Porque los judíos eran infieles a la ley natural del culto divino, Dios les impuso el sábado como medio educativo para inculcársela. El sábado viene a ser, por tanto, signo de la reprobación del pueblo judío: "A causa de vuestras propias iniquidades y de las de vuestros padres, Dios, para marcaros con un signo, os mandó observar el sábado" (XXI, 1).

Así queda justificada la existencia del sábado, pero

no como etapa histórica. Justino, en efecto, no sólo afirma que el sábado era para Dios una institución inferior con miras a un orden mejor, sino también que este orden mejor es el que Dios había instituido en un principio. La situación de los patriarcas es superior a la de los judíos. Esta señala una decadencia. Será Cristo quien restaure el orden primitivo. Justino no ve otro medio de evitar la contradicción en Dios, sino admitir que su voluntad fue siempre que no hubiera sábado: éste no pasó de ser una infracción provisional del orden inmutable por El establecido. Así lo afirma explícitamente: "Dios no acepta vuestros sacrificios; y, si en otro tiempo los ordenó, no fue porque tuviera necesidad de ellos, sino a causa de vuestros pecados... Si no admitimos esto, venimos a caer en concepciones absurdas; por ejemplo, que no existía el mismo Dios en tiempos de Henoc y de todos los demás que no observaban el sábado, ya que fue Moisés quien ordenó su observancia... Pero, porque los hombres pecaron, el que es inmutable prescribió estas normas y otras semejantes" (XXXIII, 1). Para Justino, la inmutabilidad de Dios no parece salvarse sino mediante la inmutabilidad del mundo establecido por El. Jamás encontramos en Justino la idea de una revelación progresiva. Esta misma concepción, antihistórica, se repetirá más tarde en Eusebio de Cesarea.

De todos modos, es evidente que Dios puede suprimir el sábado sin contradecirse en absoluto, ya que lo instituyó forzado por la maldad del pueblo judío y, por tanto, con intención de hacerlo desaparecer tan pronto como hubiese logrado su fin educativo: "Así como la circuncisión se inició con Abrahán y el sábado con Moisés (y está demostrado que estas instituciones vinieron a causa de la terquedad de vuestro pueblo), del mismo modo es necesario, por voluntad de Dios, que desaparezcan en Aquél que nació de una Virgen del linaje de Abrahán: Cristo, Hijo de Dios" (XLIII, 1). La venida de Cristo señala el fin de esa economía provisional, destinada únicamente a prepararla. Su

práctica literal era un simple esbozo de lo que en Cristo se realiza plenamente: "Puedo mostrar, analizándolas una a una, que todas las prescripciones de Moisés son sólo figura, anuncio, símbolo de lo que debe llegar con Cristo" (XLII, 4). El verdadero sábado consiste en consagrar a Dios, no uno, sino todos los días; en abstenerse, no del trabajo corporal, sino del pecado: "La ley nueva quiere que observéis continuamente el sábado, pero vosotros os creéis ya piadosos porque pasáis un día sin hacer nada. No pensáis en la razón del precepto. No son esas cosas las que agradan al Señor nuestro Dios. Si entre vosotros hay un perjuro o un ladrón, cese de serlo (παυσάσθω); si hay un adúltero, que haga penitencia, y así habrá observado los sábados de delicias, los verdaderos sábados de Dios" (XII, 3).

Las últimas líneas son importantes, porque oponen claramente la práctica exterior del descanso un día a la semana, que no es sino figura, a la práctica interior simbolizada por ese descanso. En realidad, el sábado es toda la vida cristiana, que debe estar consagrada a Dios, y esto no por la abstención del trabajo manual, sino por la ausencia del pecado. El contexto indica que esta ausencia del pecado ha de entenderse del bautismo. Cristo es el verdadero Sábado, prefigurado por el sábado judío. Y aquí conviene subrayar que en el fondo de todo el pasaje se encuentra la interpretación espiritual de Isaías (Justino le cita repetidas veces: XII, 1; XIII, 2-9; XIV, 4; XV, 2-7), puesta en relación con la economía cristiana. El verdadero sábado de que habla Isaías y que consiste en "cesar de hacer el mal" (1, 16) se realiza sólo en Cristo, que es la cesación del pecado. Cristo introduce en el único sábado, del que los sábados de la ley eran simple figuración profética, que no confería lo que significaba. Justino no hace sino prolongar y aplicar al ámbito cristiano la espiritualización iniciada por Isaías. Nos hallamos, pues, en la línea de la más auténtica tipología bíblica.

Queda por decir que Justino insiste, sobre todo, en

el aspecto negativo de la tipología del sábado, o sea, en justificar la desaparición del precepto literal. Lo cual se explica fácilmente, si se tiene en cuenta que su atención está centrada en la polémica con los judíos. No sucede lo mismo con Ireneo, quien se enfrenta con un error opuesto: el de los gnósticos. Es verdad que en este punto su pensamiento no es totalmente homogéneo: a veces acepta las premisas de Justino y admite que la aparición de la ley está ligada a la decadencia de Israel en Egipto (IV, 16, 3; PG, VII, 1017 A-B). Otros pasajes, en cambio, revelan un pensamiento de gran profundidad: Dios forma a la humanidad siguiendo una economía progresiva (IV, 38, 1). Resulta, pues, normal que la ley haya correspondido a una humanidad todavía en la infancia y es también natural que esa ley ceda el paso a una economía más perfecta, al llegar por ella la humanidad a una perfección más elevada. Tal es el verdadero juicio sobre el sábado: aunque hoy deba tenerse por caducado, pudo haber sido ayer expresión de la voluntad divina; no porque Dios cambie, sino porque el hombre se halla situado en el tiempo. De este modo, Ireneo puede presentar el sábado como una institución excelente (IV, 8, 2; PG, VII, 994), afirmando al mismo tiempo que hoy no tiene función alguna. La ley apareció como un retroceso con respecto al orden inmutable querido por Dios, no a causa de la maldad de los hombres, sino porque el desarrollo de la humanidad era progresivo, siendo necesario partir de una educación adaptada a sus comienzos. Pero, una vez que la humanidad ha salido de ese estado de infancia, la sombra de la ley debe ceder el paso a la realidad del Evangelio: "La Ley no mandará ya pasar un día en el descanso y la inactividad a quien observa diariamente el sábado en el templo de Dios, que es su corazón" (*Dem.*, 96).

La institución judía del sábado aparece, pues, como figura del sábado perpetuo que es el cristianismo. Y es de observar el paralelismo con el templo. Ireneo nos ofrece, aunque más desarrollada, la misma tipo-

logía de Justino: "Dios instituyó los sábados como signos. Ahora bien, los signos no carecen de simbolismo, es decir, de enseñanza, ni son arbitrarios, pues fueron instituidos por un sabio artífice; así los sábados enseñan la perseverancia en el servicio de Dios durante todo el día. Hemos sido considerados, dice San Pablo, como ovejas sacrificadas todo el día; lo cual significa que estamos consagrados y hemos de seguir en todo tiempo nuestra fe, perseverando en ella, absteniéndonos de toda concupiscencia, no adquiriendo ni poseyendo tesoros en la tierra. Con ello se significaba también, de alguna manera, el descanso de Dios después de la creación, es decir, el reino en que el hombre que hubiere perseverado en el servicio de Dios participará en su festín" (IV, 16, 1; PG, 1015-1016).

El texto afirma con gran claridad el carácter significativo del sábado: "Los signos no carecían de simbolismo". A continuación, analiza este simbolismo en su doble aspecto eclesial y escatológico. Con esto volvemos a encontrar las dos direcciones de la tipología del sábado, ya definidas en el Antiguo Testamento y repetidas en el Evangelio. Por lo que respecta a la primera, Ireneo subraya los dos aspectos que descubríamos en Justino: por una parte, la perseverancia, durante toda la vida, en el servicio de Dios, prefigurado por el día de descanso; por otra, la cesación del mal. Observemos, sin embargo, que, según una idea propia de Ireneo, el sábado judío consistía en abstenerse de obras serviles, es decir, obras que reportan ganancia (IV, 8, 2; 994 B) [12] y figuraba no tanto la ausencia de pecado cuanto el desprendimiento ordinario de las cosas terrestres. Por lo que se refiere al aspecto escatológico, Ireneo se mantiene en la línea del Antiguo Testamento: el séptimo día no es figura del cristianismo en su aparición primera, como ocurre en los textos del Evangelio y de la *Epístola a los Hebreos,* sino del mundo futuro [13]. Tanto Ireneo como la *Epístola a los Hebreos* relacionan este aspecto de la tipología del sábado con el texto del *Génesis.* Vemos,

pues, que la tipología escatológica del sábado se desenvuelve en la línea de la tipología del *Génesis,* recogida por la *Epístola a los Hebreos,* del mismo modo que la tipología espiritual se desenvolvía en la línea de Isaías, recogida a su vez por el *Evangelio de Mateo.*

Con Ireneo, la tipología del sábado quedaba fijada en sus rasgos esenciales, tanto negativamente, por lo que atañe a la justificación de la abolición del sábado judío, como positivamente, con respecto al contenido de la simbólica del sábado. Tertuliano y Orígenes desarrollarán esta tipología en las direcciones indicadas. Tertuliano se fija en el primer aspecto. Su *Adversus Judaeos* —continuación del *Diálogo con Trifón*— forma parte de la controversia con el judaísmo, donde la cuestión del sábado ocupaba el primer plano. Tertuliano distingue dos sábados: "Las Escrituras hablan de un sábado eterno y de un sábado temporal" (*Adv. Jud.,* 4). El sábado temporal es humano, el sábado eterno divino. El segundo existió antes que el primero: "Y así, antes de este sábado temporal, había un sábado eterno, revelado y predicho de antemano. Aprendan, pues, los judíos que Adán observó el sábado; que Abel, ofreciendo a Dios una hostia santa, se hizo grato por la observancia del sábado, y que Noé, constructor del arca a causa del inmenso diluvio, observó asimismo el sábado" (*id.*). El sábado es, en efecto, el culto de Dios. Prefigurado en los patriarcas, "vemos que se realizó en los tiempos de Cristo, cuando toda carne, es decir, toda nación, vino a Jerusalén para adorar a Dios Padre por su Hijo Jesucristo". Este es el sábado que "Dios quiere que en adelante observemos". Por ello, "sabemos que hemos de abstenernos de toda obra servil, y esto no sólo el séptimo día, sino en todo tiempo".

Encontramos de nuevo la concepción del verdadero sábado como culto tributado a Dios y abstención de obras serviles, entendidas en sentido espiritual, y esto de manera perpetua. El interés del pasaje reside en que Tertuliano señala que la práctica de este sábado

por parte de los patriarcas era figura de su realización en Cristo. Pero, ¿qué ocurre entonces con el sábado temporal, es decir, con la institución mosaica de la suspensión semanal del trabajo? Se trataba de una institución temporal. Tertuliano ve una prueba de esto en el hecho de que, en el mismo Antiguo Testamento, era a veces derogada. Y repite los ejemplos que hemos citado. "Es evidente que las observancias de este género tenían valor temporal y se hacían necesarias por las circunstancias del momento, y que Dios, en el pasado, no dio esta ley para que fuera perpetuamente observada". Por tanto, el sábado, impuesto para un tiempo determinado, debía al fin desaparecer: "En consecuencia, siendo evidentes la manifestación de un sábado temporal y el anuncio de un sábado eterno, se sigue que, al haber sido dados todos estos preceptos carnales en el pasado del pueblo de Israel, debía venir un tiempo en que cesaran los preceptos de la ley antigua y de las antiguas ceremonias y en que se cumpliera la promesa de la ley nueva, cuando brillase la luz para los que yacen en las tinieblas" [14]. Tertuliano completa así los puntos imprecisos del pensamiento de Ireneo, señalando que el sábado eterno, existente ya en el Antiguo Testamento junto al sábado temporal, era prefiguración de Cristo, único sábado verdadero, y asimismo anuncio de que el sábado temporal sólo representaba una economía transitoria.

Si Tertuliano precisa la tipología del sábado en su forma, Orígenes, en la línea de Ireneo, la desarrolla en su contenido tanto en el aspecto escatológico como en el eclesial. En la *XXIII Homilía sobre los Números,* analiza la tipología de las diversas fiestas hebreas, de manera semejante a como hace Filón en el *De Decalogo,* pero sin tomar nada de éste. "Todos los justos deben celebrar la fiesta del sábado. Pero, ¿cuál es esta fiesta del sábado sino la mencionada por el Apóstol cuando dice: 'Queda, pues, un día de descanso (*sabbatismus*), a saber, la observancia del sábado reservada al pueblo de Dios'? Prescindiendo ahora de las ob-

servancias judías del sábado, vemos cuál debe ser la observancia del sábado para el cristiano. En día de sábado no se han de realizar obras mundanas. Por tanto, si te abstienes de todas las obras del siglo y no te ocupas en ningún negocio profano, sino que te dedicas a las cosas espirituales, vas a la iglesia, atiendes a las lecturas y a las homilías divinas, meditas en las cosas celestes, te preocupas por la esperanza venidera, no miras las cosas presentes y visibles, sino las invisibles y futuras, entonces observas el sábado cristiano. El que se abstiene de las obras del mundo y se dedica a las cosas espirituales, ése celebra la fiesta del sábado. Ese no lleva carga en su camino. Y la carga es el pecado, como dice el Profeta: Como una agobiante carga pesan sobre mí. En día de sábado cada uno permanece sentado en su lugar. Y, ¿cuál es el lugar espiritual del alma? La justicia, la verdad, la sabiduría, la santidad y todo lo que es Cristo: ése es el lugar del alma. Lugar del que no debe salir, si quiere guardar los verdaderos sábados: 'Si uno permanece en mí, yo también permanezco en él' " (*Jn.*, 15, 5) (*Ho. Num.* XXIII, 4)[15].

Esto por lo que se refiere al aspecto espiritual y eclesial. La realización de la figura del sábado se verifica en toda la vida cristiana, que es íntegramente espiritual y consagrada a Dios. A este aspecto Orígenes añade el escatológico. "Ya que hemos hablado de los verdaderos sábados, si intentamos penetrar más hondo en la esencia de esos verdaderos sábados, veremos que la auténtica observancia del sábado trasciende al mundo presente. Es evidente que lo que dice el *Génesis* —que Dios descansó de sus obras el séptimo día— no se cumplió el séptimo día, ni se cumple tampoco ahora, pues vemos que Dios actúa continuamente y no hay sábado en que no actúe, en que no haga salir el sol sobre justos e injustos, en que no hiera o no sane. Por eso, el Señor, en el Evangelio, acusado por los judíos de obrar y sanar en día de sábado, les respondió: 'Mi Padre obra hasta el pre-

sente, y yo también obro', dando a entender que, en ningún sábado de este mundo, cesa Dios de administrar el mundo y proveer a las necesidades del género humano. En efecto, al comienzo de la creación, dio el ser a las sustancias según el número que, en cuanto Creador, juzgaba necesario para la perfección del mundo; pero hasta la consumación del siglo no cesará de administrarlas y conservarlas. El verdadero sábado en que Dios descansará de todas sus obras será, por tanto, el siglo futuro, cuando desaparezcan el dolor, la tristeza y el llanto, y Dios sea todo para todos. Que Dios nos conceda festejar con él ese sábado y celebrarlo con sus santos ángeles, ofreciendo el sacrificio de alabanza y dando gracias al Altísimo. Entonces el alma podrá permanecer sin interrupción en la presencia de Dios y ofrecerle el sacrificio de alabanza por medio del sumo sacerdote, que es sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec" (*Ho. Num.*, XXIII, 4) [16].

Esto no es sino un eco de la tradición anterior. Con Justino, Orígenes recuerda que Dios no está sometido al sábado, puesto que no cesa de administrar la creación. Y es de notar que refiere expresamente al sábado el texto de *Jn.*, 5, 17. También Clemente de Alejandría había presentado esta idea (*Strom.*, VI, 16; Staehlin, p. 504, 2), pero sin relacionarla con el texto evangélico. Con Ireneo, muestra que el descanso de Dios de que habla el *Génesis* no es sólo el tiempo actual, sino también el mundo que sucederá a la creación presente. Según esto, el sábado es figura de la entrada del hombre en ese mundo, donde descansará de sus obras, es decir, donde participará en el banquete divino, en la liturgia de los ángeles, y donde ofrecerá eternamente con Cristo, Sumo Sacerdote, el sacrificio de alabanza. Esos son los verdaderos sábados de Dios, lejanamente prefigurados por el sábado judío, sacramentalmente incoados en la Iglesia por la oración continuada y plenamente realizados en la liturgia celeste.

* * *

Este aspecto figurativo es el que más llamó la atención de la primera generación cristiana. Esta, preocupada principalmente por poner de relieve el fin del orden judío y su desplazamiento por la realidad cristiana, insistió sobre todo en el hecho de que la *institución* sabática había encontrado su realización en el misterio cristiano total. Pero vio también que ese misterio cristiano encerraba, a su vez, una estructura sacramental, es decir, que en la Iglesia las realidades espirituales se expresaban por medio de signos visibles. Los panes de la proposición estaban abolidos, pero la Iglesia poseía otro pan. El Templo de Jerusalén había sido destruido y había alcanzado su realización en el Cristo total, santuario de la Presencia divina; pero la Iglesia poseía también iglesias de piedra, ligadas a la presencia eucarística. El cristianismo no es una realidad puramente espiritual. Su esencia espiritual se manifiesta a través de esas realidades visibles, y en eso consiste precisamente la liturgia. Pero todo esto se verifica también en nuestro caso. El sábado quedaba abolido, alcanzando plena realidad en Cristo resucitado. Pero la resurrección de Cristo tenía una conmemoración visible: el domingo.

CAPITULO XV

EL DOMINGO

La celebración del domingo es uno de los ritos más antiguos del cristianismo. Ya en el siglo II, Ignacio de Antioquía caracteriza al cristiano por la celebración de la *κυριακή*: "Los que vivían según el antiguo orden de cosas han llegado a la nueva esperanza y ya no observan el sábado, sino el domingo, día en que nació nuestra vida en virtud de Cristo y de su muerte" (*Magnes.*, VI, 1)[1]. Hacia la misma época, un pagano, intentando describir lo que define el comportamiento del cristiano, se expresa como sigue: "Tienen costumbre —escribe Plinio el Joven en su Carta a Trajano— de reunirse un día determinado (*stato die*) antes del amanecer y recitar una oración a Cristo como a Dios" (*Epist.*, X, 96). Ese día determinado que Plinio no puede precisar con mayor exactitud, porque en el calendario oficial no existe ciclo semanal, es nuestro domingo. Y la reunión que tiene por objeto una oración a Cristo como a Dios, al Κύριος, es la sinaxis eucarística dominical.

El domingo es una institución estrictamente cristiana. Su origen no ha de buscarse sino en el hecho de que la resurrección de Cristo tuvo lugar el día siguiente al sábado. La costumbre de reunirse en dicho día aparece desde la semana siguiente a la resurrección:

ocho días después de ésta, encontramos a los Apóstoles reunidos en el Cenáculo. El domingo es la continuación de esta reunión semanal. Es conmemoración de la resurrección de Cristo, sacramento de su presencia en medio de los suyos y profecía de su segunda venida. Eso es lo que originariamente constituye su único significado. El domingo es, pues, la Pascua semanal. Sin embargo, este día presentaba algunos caracteres susceptibles de interpretación simbólica: era el primer día de la semana judaica, coincidía con el día del sol en el calendario astrológico, era el octavo día.

A continuación, analizaremos estos significados. Pero antes conviene decir algunas palabras sobre la relación del domingo con el sábado. Primitivamente el domingo se caracterizaba sólo por la sinaxis dominical. Pero esto creaba una dificultad: la disociación del día consagrado al culto y del día dedicado al descanso. El día de descanso tenía, ya en el paganismo, una significación religiosa: "Es una costumbre común a griegos y bárbaros —escribe Estrabón— asociar los sacrificios al descanso de las fiestas. Es algo que enseña la misma naturaleza. El descanso, en efecto, aparta al espíritu de sus preocupaciones y lo orienta hacia Dios" (X, p. 467, 9). Por su parte, el judaísmo había concretado esta realidad natural en el sábado. Filón explica acertadamente este fenómeno: "Pues estamos compuestos de cuerpo y alma, Moisés atribuyó al cuerpo sus actividades propias y al alma las suyas y se preocupó de fundar las unas sobre las otras, de modo que, cuando el cuerpo trabaja, el alma descanse y, cuando el cuerpo descansa, el alma trabaje; así las dos vidas fundamentales, la contemplativa y la activa, se suceden alternativamente una a otra: la vida activa dispone de seis días para sus necesidades corporales, mientras la contemplativa dispone del séptimo día para dedicarse al estudio y a la vida perfecta del espíritu" (*De Spec. leg.*, II, 64)[2].

El día de descanso cristiano habría podido, previamente transfigurado, venir a coincidir con el día de

descanso cósmico, concretado ya en el sábado judío. Sin embargo, el cristianismo primitivo no realizó esta síntesis: el día de descanso aparece disociado del día de culto. Tal es el desajuste del domingo con respecto al sábado. En este punto el cristianismo encontraba, para su realización sacramental, una dificultad mayor: el día de culto estaba tan radicalmente ligado al domingo que nada podía, ni podrá jamás, modificar la institución dominical. Ahora bien, para las civilizaciones en que se iba extendiendo el cristianismo, el día de descanso era otro. Los romanos conocían días festivos que alternaban con los laborables de acuerdo con un ritmo desigual, no septenario. Por su parte, los judíos tenían el sábado. Conviene añadir que la práctica del descanso sabático se había difundido en algunos ambientes del paganismo, según atestigua Tertuliano: "Muchos de entre vosotros consagran el día de Saturno a la inactividad y a la buena mesa, imitando así, sin saberlo, una costumbre judía" (*Apol.*, XVI, 11).

Es fácil comprender la situación en que se encontraron los cristianos al no poder hacer coincidir el domingo con el descanso semanal: es uno de los aspectos del drama de todo el cristianismo primitivo, es decir, de un cristianismo vivido en una civilización que le es extraña y hostil. Tertuliano ha descrito admirablemente esta situación, mostrando cómo los cristianos debían unir la presencia a la intransigencia, negarse a abandonar la sociedad de los hombres y, sin embargo, no claudicar ante ninguna de las exigencias que se oponían a las costumbres de tal sociedad [3]. Así sucedía en el caso que nos ocupa. Los cristianos permanecieron fieles al domingo, procurando sacar un máximo de tiempo libre (*differentes negotia*, dice Tertuliano, *De Or.*, 23) para dedicarse al culto y a la asamblea. Simultáneamente siguieron practicando el descanso en los días fijados por la sociedad de su tiempo, aunque despojándolo de su aspecto idolátrico. Finalmente, el día de descanso pasó al domingo, ce-

sando así la división anormal existente en el cristianismo primitivo.

En el siglo IV, aprovechando el hecho de que el primer día de la semana era venerado por los cristianos y también, como día del sol, por los paganos, Constantino lo declaró festivo, consagrado al culto [4]. No vamos a examinar ahora el aspecto sociológico del problema, pero es evidente que este hecho daba a la institución dominical una importancia totalmente nueva y subrayaba aún más la sustitución del sábado, día festivo hasta entonces para los judíos y para algunos paganos. Con ello se daba un signo visible del triunfo del cristianismo. Así se explica que los autores del siglo IV hayan tratado frecuentemente de la simbólica del sábado y del domingo. Simbólica que se apoya en la realidad litúrgica del domingo, incluso cuando no se alude directamente a ella. El desarrollo de la práctica dominical suscita un florecimiento paralelo de la mística dominical.

Hay un texto de Eusebio, importante porque expresa perfectamente la trasposición a la *κυριακή* de la simbólica del sábado: "Es necesario examinar qué significa el sábado. La Escritura lo define como 'el descanso de Dios' y lo introduce después de la creación del mundo sensible. ¿Qué significa, pues, este descanso de Dios, sino que se ocupa de las realidades inteligibles e hipercósmicas? En efecto, cuando contempla el mundo sensible y atiende a las operaciones de la providencia del cosmos, decimos de él que actúa. Y así es como deben entenderse las palabras de Nuestro Señor: *Pater meus usque modo operatur et ego operor* (*Jn.*, 5, 17). Pero, cuando atiende a las realidades incorpóreas e hipercósmicas y está, por así decirlo, en su observatorio (περιωπή) celeste, entonces decimos que descansa y observa su Sábado. De la misma manera, cuando los hombres de Dios se apartan de las obras que fatigan el alma (tales son todas las obras corporales y relacionadas con la naturaleza terrestre), se vuelven enteramente a Dios y se dedican

a la contemplación de las cosas divinas e inteligibles, entonces observan los sábados agradables a Dios y el descanso del Señor (κύριος) Dios. A estos sábados se refiere la Escritura cuando dice: *Nunc relinquetur sabbatismus populo Dei* (*Hebr.*, 4, 9). El perfecto sábado y el perfecto y bienaventurado descanso se encuentran, efectivamente, en el reino de Dios, más allá de la obra de los seis días y por encima de todas las cosas visibles, en las realidades inteligibles e incorpóreas, donde nosotros, liberados de las realidades del cuerpo y de la esclavitud de la carne, con Dios y junto a Dios, celebraremos el sábado y descansaremos" (*Co. Ps. XCI*; PG, XXIII, 1168 D).

Esta interpretación del descanso del séptimo día es la misma de Filón. De él procede la idea de que el descanso de Dios es la creación del mundo inteligible (*Leg. all.*, I, 5-6), así como la idea —que Eusebio combina con la precedente— de que el descanso es una contemplación (*De Decalogo*, 96). Eusebio relaciona con este tema las palabras de San José sobre la ininterrumpida actividad del Padre. También como Filón, ve una imitación de Dios en el hecho de que el hombre se aparte de las acciones exteriores para dedicarse a la contemplación. La imagen de la περιωπή es de sabor helenista [5]. Por último, esta contemplación en la vida presente no es más que una anticipación del verdadero sábado, o sea, de la vida que seguirá a la muerte, cuando el alma, liberada de las obras del cuerpo simbolizadas por los seis días, se dedicará por entero a las cosas inteligibles y divinas. Esto, por lo que se refiere a la teología del descanso sabático. Queda ahora por hacer su aplicación litúrgica, donde aparecerán las realidades correlativas del sábado judío y el domingo cristiano. Eusebio comienza por presentar su teoría del sábado judío: "Los hombres de Dios nos ofrecen en la tierra la imagen (εἰκών) de ese sábado (celeste) y de este perfecto y bienaventurado descanso: ellos se abstenían de las cosas que apartan demasiado de Dios y se dedicaban por completo a la contempla-

ción de las cosas divinas; consagrándose día y noche a la meditación (μελέτη) de las Sagradas Escrituras, vivían en el descanso y celebraban santos sábados y un descanso agradable a Dios. Por eso, y con razón, la ley de Moisés, que nos transmite las sombras y figuras de cuanto hemos dicho, señaló un día particular para que las muchedumbres, al menos ese día, abandonen sus trabajos ordinarios y se dediquen a la meditación de la ley divina" (XXIII, 1168 C-1169 A).

Para comprender bien este pasaje, es necesario recordar la postura de Eusebio con relación al Antiguo Testamento. Según él, la perfecta religión se practicaba ya en tiempo de los patriarcas. Estos creían en el Dios único y en el Verbo (*Dem. Ev.*, I, 2; PG, XXII, 24) y practicaban la moral evangélica (I, 6; XXII, 65). Más tarde, a causa del pecado de los hombres apareció la ley (I, 6; XXII, 57); el Evangelio es simplemente un retorno al estado primitivo, no al de antes del pecado original, sino al del tiempo de los patriarcas. De este modo, los patriarcas aparecen como los modelos de la "verdadera filosofía", que Eusebio —a la manera de Orígenes y de los monjes de Egipto, sus contemporáneos— concibe como una continua meditación de la Escritura. Su vida era, por tanto, una fiesta perpetua. Y esta vida contemplativa —la de los patriarcas lo mismo que la de los cristianos— es imagen, εἰκών, del "bienaventurado descanso", del descanso del cielo, donde, liberados para siempre de toda servidumbre sensible, podrán contemplar las realidades inteligibles. El sábado, a su vez, fue introducido por la ley de Moisés en atención a la muchedumbre del pueblo (πλῆθος) como medio educativo para llevarla a la práctica más perfecta del sábado espiritual y perpetuo. Es la tesis de Orígenes sobre el origen de las fiestas (*Contra Celsum*, VIII, 23; Koetschau, 240, 3-15). Eusebio lo subraya expresamente: "El sábado no estaba proscrito a los sacerdotes, sino solamente a quienes no son capaces de consagrarse, durante todo

el tiempo de su vida, al culto divino y a las obras agradables a Dios" (1169 C).

El domingo cristiano es el equivalente, en el Nuevo Testamento, del sábado judío. También aquí se considera como el ideal la fiesta perpetua en que viven los contemplativos. Recordemos las palabras de Orígenes: "El perfecto, ocupado continuamente del Verbo de Dios en palabras, obras y pensamientos, se encuentra siempre en los días de éste, y todos los días son para él domingo" (*C. Celsum,* VIII, 22). Pero en atención a la muchedumbre se hace preciso un día particular que marque ese deber del culto divino: "Debido a la infidelidad de los judíos, en el Nuevo Testamento el Verbo trasladó la fiesta del sábado al amanecer de la luz (ἀνατολή) y nos concedió, como imagen del verdadero descanso, el día salvador, dominical (κυριακή) y primero de la luz; día en que el Salvador del mundo, tras haber realizado todas sus obras entre los hombres y vencido a la Muerte, franqueó las Puertas del Cielo, superando la creación de los seis días y recibiendo el bienaventurado sábado y el descanso beatífico, cuando su Padre le dijo: Siéntate a mi diestra" (1169 C). Este pasaje es un resumen de la teología dominical. El domingo es la κυριακή, el día del Señor, porque —y aquí aparece toda la teología primitiva de la redención— es el día en que Cristo venció a la muerte y, superando los seis días, figura del mundo terrestre y de sus miserias, franqueó las puertas del cielo y entró en el sábado, en el descanso del séptimo día. Orígenes recoge aquí la oposición filoniana entre los seis días, figura del mundo sensible, y el séptimo, figura del mundo inteligible, pero cristianizada por intervención del tema de la ἀνάβασις, de la Ascensión de Cristo. Entrevemos también el misterio sabático de la κάθισις, de la *sesio ad dexteram,* prefigurada por la ἀνάπαυσις.

¿En qué consiste el culto dominical? Eusebio lo explica a continuación inspirándose en el *Salmo 91,* aplicando al culto cristiano lo que se dice del culto

judío: "En ese día —que es el de la luz, el primero, el del verdadero sol— también nosotros, reuniéndonos tras un intervalo de seis días y celebrando los sábados santos y espirituales, cumplimos lo que había sido prescrito a los sacerdotes: observar el sábado según una ley espiritual. Ofrecemos, en efecto, víctimas y oblaciones (ἀναφοράς) espirituales y hacemos subir el incienso perfumado, según las palabras: *Fiat oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Ofrecemos también los panes de la proposición, renovando la memoria (μνήμη) saludable, y la sangre de la aspersión, es decir, la del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo y purifica nuestras almas; encendemos también las luces de la gnosis en presencia de Dios... En una palabra, todo lo que estaba prescrito para el sábado nosotros lo trasladamos al domingo (κυριακῇ), por ser más apropiado y digno que el sábado judío" (1172 A-B). Y Eusebio sigue diciendo que los cristianos tienen "la tradición de reunirse en ese día" para la confesión (ἐξομολόγησις), la eucaristía, la vigilia nocturna y la plegaria en unión con todas las Iglesias.

* * *

Como se ve, estos últimos textos definen el domingo como primer día, octavo día y día del sol. Esto nos introduce en la simbólica del domingo. Es cierto que el domingo heredó algunas prerrogativas del sábado, pero, por otra parte, posee una dignidad superior, que consiste esencialmente en ser el día de la resurrección. Aun considerado en el marco de la semana judía, presenta un valor particular. Es, ante todo, el primer día de la semana. Al venerarlo, los cristianos se oponen a los judíos: "Vosotros afirmáis que el sábado es superior al domingo, porque la Biblia dice que el Señor hizo todas las cosas en seis días y que, el séptimo, cesó de sus obras y lo santificó. Pero nosotros os preguntamos: ¿qué es primero, el Alef o el Tau? El pri-

mero es, sin duda, el comienzo del mundo" (*Didasc.*, 113).

La *Didascalía* nos indica, pues, una primera simbólica: el domingo, como primer día, es el aniversario de la creación del mundo. En el siglo v, Eusebio de Alejandría alude a la relación existente entre el primer día de la creación y la resurrección, primer día de la segunda creación: "El Santo Día del Domingo es la conmemoración del Salvador. Es llamado Domingo (*dominica*, κυριακή) porque es el Señor (*Dominus*, κύριος) de los días. En efecto, antes de la Pasión del Señor no era llamado domingo, sino primer día. En él inauguró el Señor las primicias de la creación del mundo, y en él también dio al mundo las primicias de la resurrección. Por ello, este día es el principio (ἀρχή) de todo bien: principio de la creación del mundo, principio de la resurrección, principio de la semana" (PG, LXXXVI, 416). El himnógrafo se hará eco de esta doctrina al escribir en el himno de laudes del domingo:

Primo die quo Trinitas
Beata mundum condidit
Vel quo resurgens Redemptor
Nos morte victa liberat.

A estos textos podemos añadir un tratado ***De sabbatis et circumcisione,*** que se encuentra en las obras de San Atanasio, aunque ciertamente no es suyo, y puede considerarse como una pequeña suma de la teología de la semana[6]. Este tratado, no anterior a fines del siglo IV, se presenta como un comentario al precepto de *Exodo* 31, 16 sobre la observancia del sábado. El autor sagrado dice que el sábado era un signo que recordaba la creación. Debía ser observado, por tanto, mientras ésta subsistiese. "Pero, cuando fue creado un pueblo nuevo, según las palabras: *Populus qui creabitur laudabit Dominum* (*Salmo 101*, 19), ya no era necesario que este pueblo (nuevo) observara el fin

de la creación primera, sino que buscase el principio de la segunda. ¿Y cuál es éste sino el día en que el Señor resucitó? En El tuvo comienzo la nueva creación, de la cual dice San Pablo: "Si uno está en Cristo, es nueva creatura. Dios descansó, una vez terminada la primera creación; por eso, los hombres de la generación precedente observaban el sábado el séptimo día; pero la segunda creación no tiene fin: por eso, Dios no ha descansado, sino *usque modo operatur*. De ahí que nosotros no celebremos el sábado (es decir, no descansemos) ese día en memoria del primero, sino que esperamos los Sábados de los sábados venideros, que no son considerados por la nueva creación como un fin, sino revelados y celebrados perpetuamente. El sábado, pues, fue prescrito al pueblo precedente, para que conociera el fin y el principio (τέλος καὶ ἀρχή) de la creación. En cambio, a fin de que, reconociendo su comienzo en el domingo (κύριακή), sepa también que la gracia (de esta creación) no tiene fin" (PG, XXVIII, 133 B-C).

El autor pasa luego a analizar la oposición entre el sábado y el domingo: "(Dios) escogió el comienzo, es decir, el domingo, para que sepas que la generación precedente había acabado. Acabada la primera, comienza la segunda. Por eso, el Señor resucitó después del sábado." Así, pues, el domingo, día siguiente al sábado, es como el signo de la segunda creación. ¿Cuál era entonces el significado del sábado?: "El sábado no designa la ociosidad (ῥάγία), sino, por una parte, la gnosis del Creador y, por otra, el desvanecimiento de la figura de este mundo" (106 C). El autor cita, a este propósito, los textos referentes a los sacrificios ofrecidos por los levitas en día de sábado, a la caída de Jericó el día séptimo y a la circuncisión, que podía tener lugar en día de sábado. También aquí se refleja la crítica de la inactividad sabática. Además, hay días que la Escritura llama sábados sin que sean realmente días séptimos. "El sábado no es el séptimo día, sino el perdón de los pecados, cuando uno cesa de come-

terlos. El sábado tampoco es inactividad, sino confesión y humildad del alma" (137 A). Es la idea primitiva del sábado como rompimiento con el pecado. Y el autor concluye: "Por eso, el sábado no es fundamentalmente ley de inactividad, sino de gnosis, propiciación y abstención de todo mal" (137 C).

En segundo lugar, el sábado era figura de la cesación de este mundo: "Dios no concedió el sábado en orden a la inactividad, sino para que conociesen la cesación (κατάπαυσις) de la creación. Quería que, conociendo el fin de ésta, buscasen el comienzo de la otra. En efecto, el sábado era el fin de la primera creación; el domingo (κυριακή) el comienzo de la segunda, con la cual renovó y rehizo la antigua. De la misma manera que antes estaba prescrita la observancia del sábado como memorial del fin de las cosas anteriores, así nosotros veneramos el domingo como memorial del comienzo de la nueva creación. No hizo una creación distinta, sino que renovó la antigua y concluyó lo que había comenzado a hacer". La idea más curiosa que aquí aparece y que no habíamos encontrado hasta ahora es la del sábado como memorial del fin de la primera creación. Se trata de una nueva aplicación de la simbólica de hebdómada y de la ogdóada. Lo que aquí se determina es el "ensamblamiento" de las simbólicas del sábado y del primer día con respecto a la sucesión de las dos creaciones: "El sexto día se concluyó la creación, el séptimo Dios descansó de todas sus obras. Pero, en el Evangelio, el Verbo dice: He venido a consumar la obra. El que descansa de todas sus obras quiere decir con esto que algunas necesitan un coronamiento que El mismo vino a realizar." De hecho, la obra habría sido imperfecta si por el pecado de Adán el hombre hubiera muerto; pero ha sido perfecta al ser éste vivificado. Por ello, habiendo renovado la creación de los seis días, dedica un día a la renovación, según el Espíritu Santo había anunciado en el Salmo: "*Haec dies quam*

fecit Dominus." El mundo de la creación, simbolizado por el septenario, aparece así como una primera etapa del plan de Dios.

Esta interpretación del domingo como primer día no es la única. Todo un grupo de autores, desde Clemente a Eusebio de Cesarea, interpreta el primer día refiriéndolo, no al comienzo de la creación del mundo, sino a la generación del Verbo. Generación que estos autores ven expresada en *Génesis* 1, 5: "Haya Luz, y fue aquel el primer día." La idea aparece por primera vez en Clemente de Alejandría: "El séptimo día prepara, mediante el apartamiento de los males, el día primordial, nuestro verdadero descanso. El es la luz primeramente engendrada, en la cual todo aparece en su totalidad e individualidad [7]. Desde ese Día brillan sobre nosotros la sabiduría y el conocimiento. La luz de la verdad es, en efecto, la verdadera luz, sin sombra, que comunica indivisiblemente el Espíritu del Señor a quienes son santificados por El" (*Strom.*, VI, 16; Staehlin, 501-502).

El domingo, primer día de la semana, antes que día de la resurrección —es decir, del nacimiento del Verbo como primogénito de entre los muertos—, es el día, preexistente a la creación, de la generación del Verbo. Clemente insiste repetidas veces en la idea: "El día en que Dios creó el cielo y la tierra, es decir, el día en el cual y por el cual hizo todas las cosas, manifiesta su obrar mediante el Hijo. A él alude David cuando dice: Este es el día que hizo el Señor: alegrémonos y regocijémonos en él (*Salmo 117*, 24). Aquí se llama día al Logos, que ilumina las cosas ocultas y por cuyo medio toda criatura viene a la luz y a la existencia" (*Strom.*, VI, 16; Staehlin, 506, 15-25) [8].

Esta concepción que identifica el primer Día con el Verbo en su generación anterior al mundo no carece de cierto riesgo de subordinacionismo. Y así sucede, sin duda, en Clemente, según el cual el Verbo es engendrado para ser la luz del mundo. Se repite en Eusebio de Cesarea, quien precisa la relación entre el día

de la generación del Verbo y de su resurrección, cuyo memorial es el domingo: "En ese día (el domingo) —que es el de la luz, el primero, el del verdadero sol— también nosotros, reuniéndonos tras un intervalo de seis días y celebrando los sábados santos y espirituales cumplimos lo que había sido prescrito a los sacerdotes: observar el sábado según una ley espiritual... En ese día, cuando al crear dijo Dios: Haya luz, hubo luz; y también ese día brilló el sol de justicia sobre nuestras almas" (PG, XXIII, 1172 B).

Esta misma concepción del primer Día como el de la generación del Verbo y, a la vez, el de la resurrección aparece también en Eusebio cuando comenta el versículo del Salmo: "Pusiste mis delicias en tu obra, Señor; me regocijaré en las obras de tus manos." "La obra de Dios —escribe— bien pudiera ser el Día de que dice la Escritura: 'Este es el día que hizo el Señor, alegrémonos y regocijémonos en él.' Como hemos demostrado al explicar lo que se refiere a la creación del mundo, aquí se designa el Día Dominical de la resurrección. Dios dijo: 'Haya luz, y hubo luz.' Como ves, no hay en este Día ninguna otra creación a la que puedan referirse las palabras 'Este es el Día que hizo el Señor', sino ese Día mismo, que era el primer domingo. Y de él está escrito: 'Pusiste, Señor, mis delicias en tu obra. Las obras de sus manos son las que fuedon creadas los días siguientes' ". (PG, XXIII, 1173 B-1176 A).

Nótese que aquí aparece la misma cita del *Salmo 117* que en Clemente de Alejandría. Es el *Salmo* dominical por excelencia, y en este sentido lo conserva el actual breviario romano. Ya la antigüedad lo comentó en relación con el domingo, dentro de toda una tradición exegética de los Salmos. Observemos también la oposición entre la obra de Dios, el Verbo y la obra de sus manos, la creación. Ya en Ireneo, las manos de Dios designan al Hijo y al Espíritu, instrumento del Padre en la obra de la creación y de la redención.

Finalmente, cabe relacionar entre sí los dos aspectos del domingo como primer día y como día del sol (*dies solis*). Aspectos análogos, es verdad, ya que el primer día es el de la creación de la luz, pero de origen totalmente distinto. El día del sol está relacionado con la semana planetaria, que, importada de Oriente, comienza a extenderse por Occidente en los primeros tiempos del cristianismo por influjo de los magos helenizados [9]. Ahora bien, este día consagrado al sol venía a coincidir con el primer día de la semana judía y, por tanto, con el domingo cristiano. Así se explica que, a los ojos de algunos paganos, los cristianos pasaran por una secta de devotos del sol. Tertuliano los defenderá de tal acusación : "Si nosotros celebramos el día del sol —no por dar culto al sol, sino por un motivo totalmente distinto—, no hacemos sino imitar a algunos de vosotros, que dedican a la buena mesa y a la inactividad el día de Saturno y que han introducido el sol en el calendario de los siete días" (*Apol.*, XVI, 11. Véase *Ad Nat.*, I, 13). Este pasaje, dirigido a los paganos, parece demostrar que, bajo la influencia del judaísmo, se había extendido por el mundo romano la costumbre de consagrar al descanso el día del sábado, que coincidía con el día de Saturno [10].

Tertuliano atestigua asimismo que en el mundo romano se había generalizado la costumbre de designar dicho día mediante la expresión *dies solis*, que ha pasado, como se sabe, a designar el domingo en varias lenguas (Sunday, Sonntag). En los escritos dirigidos a los paganos ésta es la expresión que emplean los Padres. Justino, por ejemplo, escribe en la *Apología*: "El día llamado del sol, todos, en las ciudades y en el campo, se reúnen en un mismo lugar. Se leen las memorias de los Apóstoles y los escritos de los profetas. Cuando acaba el lector, el que preside pronuncia un discurso. Luego nos levantamos todos y oramos juntos en alta voz. A continuación traen pan, vino y agua. El que preside eleva al cielo las oraciones y las *eucaristías*, y todo el pueblo responde: "Amén" (LXVII,

5). Es este uno de los más antiguos testimonios de la celebración de la sinaxis dominical. No obstante, aunque en el siglo II se había generalizado la expresión *dies solis,* no había pasado todavía a la vida oficial. Por eso, Plinio dice simplemente *status des.* Con el tiempo las cosas cambiaron. A medida que se extendió el culto solar en el Imperio, el día del sol fue adquiriendo una mayor importancia. Y esto, como hemos dicho, permitió a Constantino convertir el domingo en día festivo sin que surgiera oposición entre los paganos.

Esta coincidencia sugirió a los cristianos un nuevo simbolismo. El domingo era el día del sol. Ahora bien, la Escritura dice que Cristo es "el sol de justicia". Por eso, el domingo, día en que Cristo resucitó, fue considerado como el día en que había amanecido el sol de la segunda creación. De este modo, partiendo de un punto distinto, llegamos nuevamente a la simbólica judía del día primero. Tal simbolismo aparece ya en Justino: "Nos reunimos el día del sol, porque ese es el día primero, el día en que Dios, sacando la materia de las tinieblas, creó el mundo" (*Ap.*, LXVII, 7). Es evidente ya la fusión de los dos temas, que más tarde, sobre todo en el siglo IV, adquirirá un mayor desarrollo. San Jerónimo, por ejemplo, escribe: "El día del Señor, el día de la resurrección, el día de los cristianos, es nuestro día. Y, si los paganos lo llaman día del sol, nosotros aceptamos la expresión de buen grado. Porque en ese día nació la luz, en ese día brilló el sol de justicia" (*Anecd. Mareds.*, 1897, III, 2, p. 418)[11].

* * *

El domingo, pues, es considerado como una repetición del primer día de la creación y, además, como un eco de la generación eterna del Verbo. Pero este aspecto será siempre secundario. Hay, en cambio, otro aspecto que será de capital importancia, a pesar de

que sus orígenes permanezcan en el misterio: la designación del domingo como "octavo día". Esto aparecía ya en Bernabé: "Celebramos con regocijo el octavo día, en que Jesús resucitó y subió a los cielos" (XV, 8-9). Tertuliano emplea tal denominación como cosa corriente: "Para los paganos sólo es fiesta un día al año; para ti, todo octavo día (*octavus dies*)" (*De Idol.*, 14). Y Justino afirma que en él se esconde un significado oculto: "Podríamos demostrar que el octavo día encierra un misterio" (*Dial.*, XXIV, 1). Nos hallamos, pues, ante una designación frecuente y rica en contenido. Pero, ¿cuál es su origen? Reitzenstein la cree anterior al cristianismo: "Los cristianos se encontraron con el concepto de ὀγδοάς y lo relacionaron con la Resurrección del Señor, acaecida en la mañana del domingo; pero, evidentemente, el concepto no nació entonces" [12]. Dicho autor intenta relacionarlo con una noción de la ogdóada, entendida como "descanso de Dios", que —según él— aparece en Filón y en el mandeísmo, y constituye uno de los elementos de la gnosis precristiana. Pero el testimonio que aduce de Filón prueba precisamente lo contrario. Filón, en efecto, presenta la concepción astrológica de las siete esferas planetarias, símbolo del mundo de lo mutable, a las cuales se opone la esfera de las estrellas fijas, pero no designa a ésta como octava (*De Dec.*, 102-104). En cuanto a los textos mandeos, dada su fecha tardía, no cabe sacar de ellos conclusión alguna.

La búsqueda deberá orientarse en otra dirección. En el curso de nuestro estudio, hemos encontrado ya varias veces alusiones a la ogdóada como octavo día. Concretamente, en la literatura judía apocalíptica. En el *Segundo Libro de Henoc*, el octavo día es considerado como figura del mundo futuro que sucederá al séptimo milenio: "He bendecido el séptimo día, el sábado, y le he añadido el octavo, que es el día de la primera creación. Cuando hayan pasado los siete primeros días, bajo la forma de milenios, comenzará el octavo milenio, que será un tiempo ilimitado en que

no habrá ya ni años, ni meses, ni días, ni horas" (*II Henoc*, 33, 7). Es fácil suponer que el judaísmo llegó a esta concepción a base de disociar las dos escatologías: la terrestre, a la que está reservado el séptimo milenio, prefigurado por el sábado, y la celeste, que viene a ser un día añadido, el octavo.

No obstante, aunque la sucesión de ese doble estadio —séptimo milenio, siglo futuro— parece ser una doctrina del judaísmo, no sucede lo mismo con la designación de ese mundo futuro como octavo día, ya que esto implicaría una depreciación del séptimo día, poco compatible con el culto del sábado. Además, hemos de tener en cuenta que el texto del *Segundo Libro de Henoc* es posterior a la era cristiana [13] y que es, por tanto, probable que la mención del octavo día se deba a una influencia cristiana. Luego tampoco se ha de buscar en la escatología judía el origen de tal designación.

Con esto llegamos a la conclusión de que la doctrina del octavo día es el origen estrictamente cristiano [14]. Su punto de partida fue el hecho de la Resurrección de Cristo, acaecida el día siguiente al sábado. Desde un principio, este día adquirió en la liturgia cristiana un lugar preponderante, sustituyendo al sábado: "Los que vivían según el antiguo orden de cosas han llegado a la nueva esperanza, y ya no observan el sábado, sino el domingo" [15]. Y, siendo el sábado el día séptimo de la semana judía, el domingo podía ser considerado, según hemos dicho, bien como el primero, bien como el octavo. De hecho, aparecen ambas designaciones. San Justino habla "del octavo día, en que nuestro Cristo apareció resucitado, y que, implícitamente, viene a ser siempre el primero" (*Dial.*, CXXXVIII, 1). Pero la designación que adquirió más importancia fue la del octavo día, que encontramos ya en Bernabé: "No me agradan vuestros sábados, sino el que yo hice, en el cual, poniendo fin al universo, inauguraré un mundo nuevo. Por eso, nosotros

celebramos con regocijo el octavo día, en que Jesús resucitó" (XV, 8).

La sustitución del séptimo día por el octavo constituye, pues, una expresión simbólica y concreta a la vez de la sustitución del judaísmo por el cristianismo. Con esto rozamos un primer aspecto de la simbólica del octavo día. Igual que la simbólica del día primero, la del octavo servirá a los cristianos para exaltar la superioridad del domingo sobre el sábado, convirtiéndose así en un instrumento de la polémica cristiana. El paso de la religión del séptimo día a la del octavo será símbolo del paso de la Ley al Evangelio: *Septenario numero expleto postea per ogdoadem ad Evangelium scandimus* (Jerónimo, *In Eccles.*, II, 2). Esto explica el hecho de que la tipología del día octavo aparezca, sobre todo, en escritos de polémica antijudaica, como la *Epístola* de Bernabé o el *Diálogo con Trifón.* Precisamente bajo tal aspecto adquiría mayor relieve la oposición entre la κυριακή y el sábado. Oposición que San Hilario define con expresión clásica: "Mientras el nombre y la observancia del sábado habían sido prescritos para el séptimo día, nosotros celebramos el octavo, que es también el primero y fiesta del perfecto sábado" (*Inst. Ps.*, 12 CSEL, XXII, 11). Según esto, verá en los quince salmos graduables "la sucesión de la hebdómada del Antiguo Testamento y de la ogdóada del Evangelio, por medio de las cuales el hombre se eleva a las cosas santas y espirituales" (16; XXII, 14).

La importancia que había alcanzado en la liturgia el octavo día a expensas del séptimo, no podía dejar de repercutir en la tipología de la semana. Vimos anteriormente que, en la perspectiva bíblica, el séptimo día prefiguraba el descanso de la vida futura. En este sentido, la aparición del octavo día creaba un problema. Por eso, en lo sucesivo, nos vamos a encontrar con dos simbólicas distintas. Por una parte, seguiremos hallando una simbólica puramente bíblica, en la que el sexto día simboliza el mundo presente, y el séptimo

el mundo futuro. Pero, al lado de ésta, veremos perfilarse otra, en la que los siete días serán figura del mundo presente y, el octavo, del mundo futuro. Así, por ejemplo, en el texto de Bernabé: "No me agradan vuestros sábados, sino el que yo hice, en el cual, poniendo fin al universo, inauguraré un mundo nuevo. Por eso nosotros celebramos con regocijo el octavo día". En *Orígenes* la vemos claramente expresada junto con las precedentes: "El número ocho, que contiene la virtud de la resurrección, es figura del mundo futuro" (*Sel. Salm.*; PG, XII, 1624 B-C)[16]. A veces, la simbólica escatológica del octavo día se combinará con la del séptimo. Tal es el caso concreto del milenarismo, donde el séptimo día será figura del milenio terrestre que precederá al eterno octavo día. Pero semejante combinación se encuentra también fuera de la perspectiva milenarista.

En este momento hace su aparición un elemento nuevo. La tipología del octavo día, al mismo tiempo que se desarrolla en la gnosis ortodoxa, obtendrá entre los gnósticos heterodoxos un éxito considerable en la doctrina de la ogdóada. La importancia de ésta en la gnosis —contrariamente a lo que pensaba Reitzenstein— no parece precristiana. Es en el cristianismo, y en particular en la liturgia cristiana, donde comenzó a adquirir importancia el tema del octavo día, apareciendo como símbolo de salvación, por oposición al sábado judío. Los gnósticos, adversarios decididos del judaísmo, se sirvieron del tema, aunque transformándolo radicalmente a base de trasladarlo a su perspectiva propia, que sustituye la sucesión histórica de la teología de la Iglesia por la visión de una jerarquía de esferas superpuestas. Visión que tomaron de la astrología, cuyas concepciones se hallaban difundidas por todo el mundo helenístico de la época, en particular entre los neopitagóricos. En la base de esta concepción figura la oposición entre las siete esferas planetarias —que constituyen el dominio de los *cosmocratores*, o arcontes, que tienen al hombre bajo la tiranía de la

heimarmene— y, por encima de ellas, el cielo superior, el de las estrellas fijas, morada de la incorruptibilidad y del reposo (Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 162)[17]. La salvación del alma se opera mediante una ascensión, en el curso de la cual ella se eleva por encima de las siete esferas planetarias, abandonando las túnicas cada vez más aéreas de su corporeidad, hasta llegar a la esfera divina y eterna de las estrellas. Estas concepciones están montadas sobre una simbólica septenaria, distinta de la que encierra la semana sabática y relacionada con toda una simbólica septenaria del Antiguo Testamento: la del candelabro de los siete brazos (*Exodo*, 25, 32), de los siete espíritus (*Isaías*, 11, 2), de los siete ángeles principales (*Tobías*, 12, 15). A menudo esta simbólica se ha interferido con la de la semana sabática; no obstante, conviene establecer una neta distinción entre una y otra.

En dicha concepción astrológica descubrimos un tema de la ogdóada. Esta designa la esfera de las estrellas fijas, por oposición a la de los planetas (Oríg., *Contr. Cels.*, VI, 22; Proclo, *Co. Tim.*, III; 355, 13)[18]. Lo característico del sincretismo gnóstico será su intento de relacionar la eminente dignidad de la ogdóada en el cristianismo con la perspectiva pitagórica de las esferas planetarias. Así se llegó a concebir la ogdóada como representación, no del reino futuro de la escatología judeo-cristiana, sino del mundo superior, del cual la creación entera no es sino una degradación. Resumiendo las teorías del gnóstico Valentín y en un texto donde se observa la mezcla, característica entre los gnósticos, de vocabulario cristiano y concepciones extranjeras, Ireneo describe así la ogdóada: "Su morada (de Sofía) recibe entre ellos los nombres de Madre, Ogdóada, Sabiduría, Tierra, Jerusalén, Espíritu Santo, Señor. Ella habita en la región supraceleste: el demiurgo en la región celeste, es decir, la hebdómada; los *cosmocratores*, en nuestro mundo" (*Adv. haer.*, I, 5, 3)[19]. Hallamos aquí, trasladada a la perspectiva de

las esferas superpuestas, la sucesión de los seis días, de la hebdómada y de la ogdóada. El vocabulario sigue siendo cristiano, pero la perspectiva histórica del cristianismo ha desaparecido totalmente.

Por otra parte, la prueba de que aquí tenemos una trasposición mitológica del dato litúrgico del octavo día nos la da un texto de otro gnóstico, Teodoto, conservado no ya por Ireneo, sino por Clemente de Alejandría: "El descanso de los espirituales tiene lugar en el día del Señor (κυριακή), en la ogdóada, llamada día del Señor (κυριακή). Las almas que tienen sus vestiduras están junto a la Madre hasta el fin; las demás almas fieles están junto al Demiurgo. Al tiempo de la consumación, también éstas penetran en la ogdóada. Luego viene el banquete de bodas, común a todos los salvados, hasta que todo sea igual y conocido recíprocamente" (*Excerpt. Theod.*, 63). Ya no se trata solamente de la ogdóada, cuyo origen podría prestarse a discusión: a ella aparece asociada la κυριακή —creación propiamente cristiana y signo distintivo del cristianismo— para designar el reino supraceleste, que se halla inmediatamente por debajo del Pléroma, mundo divino propiamente dicho, y por encima de la hebdómada. La simbólica escatológica de la ὀγδοάς es aquí transformada en simbólica cosmológica. Observemos también que aparece el tema de la ἀνάπαυσις asociado a la ogdóada por Justino, para caracterizar el reino futuro después del séptimo milenio, y que designa el reino superior que está por encima de la hebdómada. Entre ambas concepciones existe un paralelismo perfecto.

Tal paralelismo se halla afirmado explícitamente en un pasaje de Clemente de Alejandría, donde la gnosis cristiana refleja influencias de la gnosis heterodoxa (*Strom.*, VI, 16)[20]. En otro lugar, yuxtapone las dos visiones, escatológica y cosmológica. Se trata de un comentario al pasaje de Ezequiel: "Los sacerdotes son purificados durante siete días" y en el octavo se ofrece el sacrificio (44, 26, s.). Clemente escribe: "Son puri-

ficados durante siete días, tiempo en que fue acabada la creación. El séptimo, en efecto, fue consagrado al descanso (ἀνάπαυσις). En el octavo, ofrece el sacrificio, mediante el cual la promesa alcanza su realización. La verdadera purificación es la fe en el Evangelio, recibida de los profetas, y la pureza mediante la obediencia, junto con el desprendimiento de las cosas del mundo, hasta la restauración del tabernáculo del cuerpo. Ya se trate del tiempo que, a través de las siete edades del mundo, conduce a la restauración (ἀποκατάστασις) del reposo supremo, ya de los siete cielos que algunos cuentan en la subida y llaman ogdóada, él dice que el gnóstico deberá situarse por encima del devenir y del pecado. Durante los siete días se sacrifican víctimas por el pecado y se teme el cambio" (*Strom.*, IV, 25). Clemente deja libre elección entre ambas concepciones. Para él, lo esencial es la idea de la ogdóada como descanso supremo [21]. Sea como quiera, la interpretación cosmológica constituye una desviación con respecto a la simbólica cristiana del octavo día, figura del mundo futuro.

CAPITULO XVI

EL OCTAVO DIA

La posición del día en que Cristo resucitó con respecto a la semana judía y a la semana planetaria podía prestarse a distintas simbólicas. Entre éstas prevaleció la del octavo día. Por tal motivo, insistiremos en ella. Los siete días, figura del tiempo, seguidos del octavo, figura de la eternidad, serán para los Padres del siglo IV el símbolo de la visión cristiana de la historia. Pero ese simbolismo se desarrollará en dos direcciones distintas. Los alejandrinos, más alegoristas, concibieron los siete días como un puro símbolo del tiempo total de este mundo, por oposición al octavo día, figura de la vida eterna, sin preocuparse de hacer coincidir cada uno de los siete días con un período histórico determinado. Los occidentales, más realistas, prolongando las especulaciones de los Apocalipsis, intentaron, por el contrario, identificar los siete días con determinadas etapas históricas y restablecer, a base de ellos, ciertos cálculos que permitiesen predecir la fecha de la Parusía. Ambas corrientes, purificadas de sus respectivas escorias —alegorismo alejandrino y milenarismo occidental—, cristalizan, en el siglo IV, en dos teologías de la historia: la de los Capadocios y la de San Agustín.

Tenemos un texto capital en que Basilio el Grande, cabeza de la escuela capadocia, define su pensamiento

con toda claridad. Basilio recuerda que en la Iglesia, además de la doctrina escrita, existen otras cosas, procedentes de la tradición de los Apóstoles, que nos han sido transmitidas ἐν μιστηρίω. Después de enumerar algunas, continúa: "El primer día de la semana (μιᾷ τοῦ σαββάτου) recitamos las oraciones en pie, pero no todos conocen la razón de tal costumbre. En efecto, no es sólo porque hayamos resucitado con Cristo y debamos buscar las cosas celestes por lo que, en el día de la resurrección (ἀναστασίμῳ), recordamos la gracia que nos fue concedida, permaneciendo en pie para orar; sino también, me parece, porque ese día es, de alguna manera, imagen del eón futuro (εἰκών τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος). También por eso, siendo el principio (ἀρχή) de los días, Moisés no lo llama "primero", sino "uno". Hubo, dice, una tarde y una mañana, un (μία) día, como si éste volviera regularmente sobre sí mismo. Por eso, es a la vez uno y *octavo* (ὀγδόη) el día que es realmente uno y verdaderamente octavo, al cual alude el Salmista en los títulos de algunos salmos, significando así el estado que sigue a este tiempo, el día sin fin, el otro eón, que no tiene tarde, ni sucesión, ni cesación, ni vejez. Obedece, pues, a una exigencia el que la Iglesia enseñe a sus hijos a recitar en pie las oraciones de ese día, para que, mediante el recuerdo perpetuo de la vida eterna, no descuidemos los medios que a ella conducen" (*De Spir. Sancto*, 27; Pruche, 236-237)[1].

Este texto constituye un precioso testimonio para la historia de la liturgia, a causa de la prohibición de orar de rodillas en domingo (véase también Tertuliano, *De Cor.*, 3; *De oratione*, 23). Pero, sobre todo, señala un momento importante para la teología del domingo. En primer lugar, observemos que se trata de mistagogía propiamente dicha, es decir, de la explicación de la simbólica de los ritos a los fieles. Basilio comienza por recordar el significado esencial del domingo, esto es, su calidad de día de la resurrección. Refiriéndose a *Col.*, 3, 1, relaciona la oración hecha en

pie con la búsqueda de las cosas celestes por parte de los cristianos resucitados con Cristo. Pero no es éste el único simbolismo. Al mismo tiempo que conmemoración de la resurrección, el domingo es figura (εἰκών) del siglo futuro. Es decir, posee un significado escatológico. Su valor pedagógico consiste en mantener viva entre los cristianos la espera escatológica, recordándoles frecuentemente la vida futura del cielo e impidiéndoles que se dejen absorber por las cosas de la tierra. De este modo, la teología del domingo aparece estructurada a imagen de la de los sacramentos y del culto en general, donde se subraya siempre el doble aspecto de conmemoración y profecía.

Por otra parte, Basilio comenta esta simbólica del domingo sirviéndose de algunos rasgos que continúan las especulaciones anteriores. El domingo es ἀρχή, principio. Se observa aquí una trasposición del concepto del sábado como ἄρχων, relacionada con el texto de *Génesis*, 1, 1, donde se dice que en el principio (ἀρχή) Dios creó la luz [2]. Además —y este rasgo es más original—, Basilio explica cómo, según la Escritura, este día no es llamado "primero", sino "uno". En la *III Homilía sobre el Hexamerón* insiste más por extenso en el mismo punto: "¿Por qué (Moisés) no llamó a ese día primero, sino uno (μία)?" Basilio da una primera razón: se trata del día como compuesto de día y noche. Después continúa: "Más importante quizá es la razón llegada hasta nosotros en las tradiciones secretas (ἐν απορρήτοις παραδιδόμενος). Dios, que creó el tiempo, le puso los intervalos de los días como medida y signos y, midiéndolo mediante la hebdómada, estableció que ésta, a base de volver siempre sobre sí misma (ἀνακυκλοῦσθαι), marcase la medida del tiempo. La hebdómada, por su parte, constituye un solo día, al volver siete veces sobre sí misma. Se trata de la forma cíclica, que encierra en sí su comienzo y su fin. Pero es propio del eón volver sobre sí mismo y nunca terminar. De ahí que el principio del tiempo sea llamado, no primer día, sino día uno, a fin de señalar con tal designación su paren-

tesco con el eón mismo. Por presentar ese carácter de unidad e incomunicabilidad, es llamado propia y adecuadamente uno" (*Ho. Hex.*, II, 8; PG, XXIX, 59 B-C).

Este pasaje explica con detalle lo que Basilio indicaba de paso en el *Tratado del Espíritu Santo*. El día que comienza la semana es llamado "uno" para señalar que la semana, volviendo sobre sí misma, forma una unidad [3]. Tenemos aquí dos ideas. Primera: el mundo del tiempo está regido por la hebdómada —es el tema pitagórico que aparecía ya en Filón [4]—; segunda: esta hebdómada representa un ciclo cerrado, vuelve perpetuamente sobre sí misma, no tiene comienzo ni fin y es, por tanto, figura de la eternidad. Se manifiesta aquí con toda claridad la concepción helenística del tiempo, a la vez que la plena connaturalidad de la mónada y la hebdómada, según había sido elaborada por Filón. Tengamos en cuenta, sin embargo, que Filón se esforzaba por hacer coincidir esta doctrina con la del sábado, mostrando cómo éste era el "primer" día [5]. Por el contrario, Basilio rechaza semejante concepción con tal insistencia que cabe preguntarse si no adoptará una postura polémica contra Filón. Pero inmediatamente surge una pregunta: ¿es compatible con la perspectiva cristiana esta concepción cíclica del tiempo? Basilio aborda así el problema: "Aunque la Escritura nos presente varios siglos (αἰῶνες), hablando a menudo de 'siglo de los siglos' o de 'siglos de los siglos', observaremos que ninguno de éstos es llamado primero, ni segundo, ni tercero, de suerte que no se alude tanto a circunscripciones, límites y sucesiones de los eones, cuanto a diferencias de estado y a realidades diversas" (52 A). Los eones son definidos como universos cualitativamente diferentes, no como siglos cronológicamente sucesivos. Cada αἰών presenta, pues, una individualidad propia: es "incomunicable" y, por consiguiente, no puede contarse junto con los demás; es "uno", pero no primero o segundo. Imagen de esta unidad es el tiempo cíclico. No es posible suprimir la historia de

manera más radical. Nos hallamos en pleno helenismo.

Quizá pudiera parecer que nos hemos alejado de nuestro tema. Pero Basilio nos lleva de nuevo a la liturgia. El interés del texto que sigue reside precisamente en el nexo que establece entre la especulación sobre el tiempo y la institución litúrgica: "El día del Señor (ἡμέρα Κυρίου) es grande y célebre (*Joel*, 2, 11). La Escritura conoce ese día sin atardecer, sin sucesión, sin fin; el Salmista lo llamó también octavo por encontrarse fuera de este tiempo septenario. Llámeslo día o siglo, el sentido es idéntico. Si tal estado es llamado día, es uno (μία) y no múltiple; si es llamado eón, es solitario (μοναχός) y no parte de un todo (πολλοστός). Para elevar nuestro espíritu hacia la vida futura (Moisés) llamó "uno" a la imagen del eón, a las primicias de los días, al contemporáneo de la luz, al santo domingo (κυριακή) honrado por la resurrección del Señor (Κύριος)" (52 B).

Con esto no caben dudas sobre el pensamiento de Basilio. El Día del Señor es el eón futuro, el octavo día, que está por encima de la semana cósmica. Ese día no tiene sucesión. Son las mismas expresiones —y esto podría hacer pensar en una actitud antiorigenista— del *Tratado del Espíritu Santo*. Cuando la Escritura habla de "siglos", en plural, quiere indicar diferencias de condición en el único eón, aludiendo no a una sucesión de siglos cósmicos, sino a la jerarquía celeste. Ahora bien, el símbolo visible de este eón, su sacramento, destinado a orientar nuestros espíritus hacia él, es el primer día de la semana, el de la creación de la luz, el de la resurrección del Señor, conmemorado litúrgicamente por el domingo semanal; es llamado uno para significar que es figura de la unicidad del siglo futuro. En resumen, toda la teología del domingo se organiza así: es el día cósmico de la creación, bíblico de la circuncisión, evangélico de la resurrección, eclesial de la eucaristía y escatológico del siglo futuro.

Ha habido un momento en que Basilio parecía eliminar la historia y sumergirnos en pleno helenismo.

Pero el helenismo no le ha servido sino para eliminar la historia "eoniana" de Orígenes; con la oposición fundamental entre los siete días, figura del mundo presente, y el octavo día, figura del mundo futuro, nos introduce en una auténtica visión cristiana. El texto de la *Homilía sobre el Hexamerón* comenta otros elementos que caracterizan el domingo en el *De Spiritu Sancto*. Vemos por qué el domingo es, a la vez, "uno" y "octavo": "uno", porque la vida futura es "una", sin sucesión, sin ocaso; "octavo", porque el mundo futuro sucederá al presente, figurado por el septenario. La aportación esencial de Basilio consiste en la combinación de la "mónada" griega con el "uno" (μία) bíblico. El tema de la mónada, en efecto, no había sido asimilado hasta entonces por el pensamiento cristiano. Clemente, en la línea de Filón, oponía el mundo celeste al de lo mutable, exponiéndose así a eliminar la historia. Orígenes no se aventuró por ese camino, pero la unidad del mundo espiritual estaba ya amenazada. Entonces Basilio logró superar tal oposición e introducir el tema de la mónada en una perspectiva escatológica. Con esto la aportación del pensamiento griego no era ni rechazada en bloque ni introducida con detrimento de la verdadera concepción cristiana, sino incorporada en una perspectiva superior. Este es uno de los puntos más interesantes de la obra de los Capadocios.

Idéntico carácter reflejan los émulos de Basilio. Gregorio de Nacianzo expuso la teología del domingo en un *Sermón sobre Pentecostés*: "Las fiestas de los hebreos honran la hebdómada, como los pitagóricos la tetractys —en cuyo nombre prestan juramento— y los discípulos de Simón (el Mago) y de Marción la ogdóada y los trescientos, con los cuales designan no sé qué eones de igual número. Ignoro en virtud de qué razones simbólicas o de qué propiedad de ese número, pero el hecho es que lo honran" (*Or. XLI in Pent.*; PG, XXXVI, 429 C) [6]. Obsérvese la relación que establece Gregorio entre la ogdóada y la gnosis; esto viene a confirmar cuanto hemos dicho, sin excluir, en ma-

nera alguna, el origen cristiano de la ogdóada dentro de la misma gnosis. Gregorio pasa luego a analizar la simbólica bíblica de la hebdómada: "Lo cierto es que Dios, habiendo creado y formado la materia en seis días y habiéndola adornado de especies y organismos diversos, después de crear este mundo visible y actual, el séptimo día descansó de sus trabajos, como lo expresa muy bien el término hebreo *sabbat*, que significa descanso. Si esto encierra un sentido más sublime, que lo busquen otros. Entre los hebreos tal honor no se extiende sólo a los días, sino también a los años. El honor de los días es el sábado, como lo demuestran la perpetua solemnidad de que está rodeado y el ser un tiempo en que suprime la levadura[7]; el honor de los años es el año sabático de la remisión. Y esto no sólo sucede en las semanas, sino también en las semanas de años, en el Jubileo, que comprende a la vez el descanso de la tierra, la liberación de los esclavos y la restitución de las propiedades compradas... El número siete, en efecto, multiplicado por sí mismo da cincuenta días menos uno, día que nosotros le añadimos tomándolo del siglo futuro: es a la vez primero y octavo o, mejor, uno (μία) e indestructible. Conviene, pues, que aquí se detenga el sabatismo de nuestras almas, a fin de que una parte de siete sea dada a los unos, y de ocho a los otros, según lo que algunos de nuestros predecesores expusieron a propósito de las palabras de Salomón" (432 A-B).

Gregorio, con la concisión propia de su estilo, reúne los datos esenciales del Antiguo Testamento sobre el septenario. El, que no es "filósofo", deja a otros las especulaciones "sublimes" sobre el tema, limitándose a una sola, que consiste en aplicar la teología del octavo día a la semana de semanas pentecostal. Después de la semana de semanas —explica—, falta uno para completar los cincuenta. Ese día representa el siglo futuro; "es a la vez primero y octavo o, mejor, uno e indisoluble". La concepción de Basilio sobre el octavo día, figura del mundo futuro, presentaba ya exac-

tamente los mismos rasgos. Gregorio encuentra la misma oposición entre la hebdómada y la ogdóada en el texto de *Eclesiastés*, 11, 2: "Dad una parte a 7 y aun a 8", que algunos de sus predecesores interpretaron en tal sentido [8]. La interpretación pudiera parecer un tanto rebuscada e incluso hacer pensar en una invención de los Padres de la Iglesia. Pero, una vez más, éstos se limitan a seguir una tradición. En efecto, ya los rabinos vieron en el texto del Eclesiastés una figura, no del sábado y del domingo, sino del sábado y de la circuncisión [9]. Tal interpretación era ya conocida de San Jerónimo (*Co. Eccl.*, XI, 2). Los Padres no hicieron más que aplicarla al domingo. A través de ellos se vislumbra el fondo palestinense en que se elaboró la primera tipología cristiana de los tiempos apostólicos [10].

A propósito de otra fiesta del año litúrgico, el domingo de la octava de Pascua, Gregorio insistirá en la simbólica del octavo día. Poseemos otros testimonios sobre la celebración de esta octava. En primer lugar, el de las *Constituciones Apostólicas* (V, 20): "Ocho días después, sea la octava para ti una gran fiesta". Era el día en que los neobautizados se incorporaban a la vida normal, deponiendo la blanca vestidura que habían llevado durante la semana *in albis*. Gregorio pondera la importancia de la fiesta y añade: "Aquel domingo (Pascua) era el de la salvación, éste es el aniversario de la salvación; aquél era la frontera entre la sepultura y la resurrección, éste es el de la segunda creación, para que, así como la primera creación comenzó en domingo (es evidente: el sábado cae siete días después de éste y es el descanso de todas las obras), así la segunda creación comience el mismo día, que es a la vez el primero con relación a los que siguen y el octavo con relación a los que preceden, más sublime que el día sublime y más admirable que el día admirable: se refiere, en efecto, a la vida celeste. A ese día alude, según mi parecer, el divino Salomón cuando ordena dar a unos los siete, es decir,

esta vida; a otros, los ocho, la vida futura: se refiere a la buena conducta en esta vida y a la restauración (ἀποκατάστασις) en la otra. El gran David parece cantar ese día en los salmos sobre la octava" (612 C, 613 A).

Seguimos en el mismo orden de ideas. El domingo es definido a la vez como memorial (γενέθλιον) de la resurrección y como símbolo de la vida futura (ἀποκατάστασις). El elemento nuevo —que, a fin de cuentas, no es sino un desarrollo del mismo tema— consiste en el paralelismo entre las dos creaciones, inauguradas ambas en domingo, día por tanto de la creación y de la resurrección. El mundo de la gracia viene a ser, pues, como una δευτέρα κτίσις, una segunda creación, más admirable y sublime que la primera: tema que reaparecerá en Gregorio de Nisa. Tenemos aquí una nueva etapa en la formación de la visión cristiana de la historia, la cual es considerada como una sucesión de dos creaciones, siendo la segunda una repetición, más sublime, de la primera, sin que ello signifique una depreciación de ésta, que siempre será θαυμαστή, admirable. He ahí, precisamente, la primera expresión de la fórmula del ofertorio de la misa romana: *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter* (θαυμαστῶς) *condidisti et mirabilius* (θαυμαστοτέρως) *reformasti.* El optimismo cristiano de Ireneo sale, una vez más, triunfante de la tendencia griega a rebajar la hebdómada a la categoría de simple símbolo del cambio y de la ilusión.

Gregorio de Nacianzo es, pues, un testigo de la simbólica escatológica de la ogdóada. Claro que él apenas si ha insistido en el tema. Esa "filosofía sublime" que Gregorio dice no poseer la encontramos —y a él se refiere quizá la alusión del Nacianceno— en el hermano de Basilio, Gregorio de Nisa. Este recogerá el tema para desarrollarlo como filósofo y como místico: como filósofo interesado por el misterio del tiempo y como místico que anhela la venida del Octavo Día. Expondrá su pensamiento principalmente a propósito

de los *salmos 6* y *11*, donde ya Basilio y Gregorio de Nacianzo habían visto una referencia al octavo día. Encontramos una primera alusión en su *Tratado sobre el Título de los Salmos*: "El tema de la ogdóada está relacionado con los otros temas que hemos expuesto. Toda la actividad de la vida interior está dirigida hacia el eón futuro, cuyo principio es llamado ogdóada, porque sucede al mundo sensible encerrado en la hebdómada. El título *Sobre la Ogdóada* invita, pues, a no mirar el templo presente, sino a tener los ojos fijos en la ogdóada. Cuando cese este tiempo huidizo y pasajero y desaparezca el mundo de la generación y de la corrupción entonces cesará también completamente la hebdómada que mide ese tiempo y le sucederá la ogdóada, que es el siglo futuro, el cual constituye todo él un solo día, según las palabras del Profeta, que llama 'Gran Día' a la vida que esperamos. Y este día no será iluminado por el sol visible, sino por la verdadera luz, por el sol de justicia, llamado Oriente en el Profeta, porque no conocerá ocaso alguno" (*Co. Ps.*, II, 8; PG, XLIV, 504 D, 505 A).

Es la misma concepción, ahora definitivamente estructurada, de Basilio y Gregorio de Nacianzo. Gregorio depende especialmente de su hermano Basilio. Uno y otro ofrecen la misma cita de *Joel*, 2, 11, sobre el "gran día". El objeto de la ogdóada en la Escritura es para Gregorio —lo mismo que el del domingo litúrgico para Basilio— mantener nuestros ojos fijos en la vida futura [11]. El pasaje refleja la actitud de Gregorio de Nisa ante las concepciones filosóficas sobre el mundo presente como mundo de la generación y la corrupción; más adelante las veremos expuestas con mayor amplitud. Asimismo se manifiesta su genio poético al hablar del día "que no será iluminado por el sol visible, sino por la verdadera luz, llamada Oriente" [12]. La teología del domingo como día del sol se une aquí a la del octavo día. El texto nos decubre también una aplicación particular del tema que ya hemos visto en Gregorio de Nacianzo: el de la segunda creación;

aplicación inspirada por el pasaje del *Apocalipsis* sobre el mundo futuro, donde no habrá sol, porque "el Señor Dios será su luz". Gregorio vuelve sobre esto un poco más adelante: "La ogdóada es el fin del siglo presente y el comienzo del eón futuro. Lo propio de la ogdóada es no dar lugar ya a la preparación (παρασκευή)de los bienes o de los males a quienes en ella se encuentran, sino que cada uno recogerá las espigas de lo que sembró para sí" (548 C). En Gregorio de Nacianzo habíamos encontrado ya esta oposición entre el tiempo del mérito y el de la recompensa. La palabra παρασκευή parece aludir a la prohibición de recoger el maná en día de sábado, prohibición que la *Vida de Moisés* (PG, XLIV, 369 B-C)[13] comenta en este sentido. Asimismo la palabra δράγματα (espigas) puede encerrar una alusión a la ogdóada por excelencia, la de Pentecostés, que es la fiesta de la recolección (δράγματα)[14].

Más importancia tiene el pequeño tratado *Sobre la Ogdóada*, que Gregorio consagra enteramente a nuestro tema. El autor se dirige a hombres "que no ignoran el misterio de la ogdóada" (XLIV, 608 C). Comienza por recordar la circuncisión en el octavo día y su significación simbólica. Luego pasa a la exposición, que viene a ser una filosofía religiosa del tiempo, expresada mediante el símbolo de la semana y de la ogdóada: "El tiempo de esta vida, en la primera realización de la creación, se cumplió en una semana de días. La creación de los seres (ὄντα) comenzó con el primer día, el fin de la creación tuvo lugar el séptimo. Hubo, en efecto, dice la Escritura, un día en que fueron creados los primeros seres, otro en que fueron creados los segundos, y así sucesivamente hasta el séptimo, que marca el fin de la creación y encierra el tiempo coextensivo a la creación del mundo. De igual modo que no fue creado ningún cielo fuera de éste, ni añadida parte alguna del mundo a las creadas en el principio, sino que la creación quedó constituida en sí misma, persistiendo en sus dimensiones sin au-

mento ni disminución, así tampoco ha existido ningún otro tiempo fuera del que quedó determinado con la creación, sino que la realidad del tiempo se halla circunscrita dentro de la semana de días. Por eso, cuando medimos el tiempo a base de días, partiendo de uno y cerrando el cómputo con el séptimo, volvemos a un día que mide toda la extensión del tiempo mediante el ciclo de las semanas, hasta que, pasadas las cosas mutables y detenido el flujo del devenir, tenga lugar, como dice el Apóstol, el advenimiento de las cosas imperturbables, que no sufren alteración ni cambio, creación que permanecerá siempre igual a sí misma por todos los siglos" (609 B-C).

En este pasaje encontramos uno de los aspectos de la filosofía de Gregorio de Nisa: el de la finitud esencial de la creación. Esta se halla encerrada en ciertos límites que no le es posible franquear. De modo especial, el tiempo, creado con el mundo [15], es un tiempo finito, sometido a una medida que es la semana, hasta el día en que cese junto con el mundo del devenir al que está íntimamente ligado [16]. La oposición entre la semana y la ogdóada adquiere aquí un carácter más metafísico. No se trata tanto de los mundos del pecado y de la gracia cuanto de los del devenir biológico y de la creación espiritual. Para caracterizar tal oposición, Gregorio emplea un vocabulario filosófico. La ogdóada es definida, en términos platónicos, como lo no susceptible "de aumento ni disminución", "lo inaccesible a alteración o al cambio", "lo que permanece igual en las mismas cosas". Por otra parte, la definición del tiempo como διάστημα, intervalo del movimiento cósmico, es de origen estoico (Diógenes Laercio, VII, 141) [17]; también se encuentra en Filón (*De Op.*, 26). Así, pues, el presente escrito representa el primer esfuerzo de un filósofo cristiano por elaborar una filosofía de la duración.

En contraposición con el mundo del tiempo, Gregorio define —pero ahora en términos teológicos— el de la eternidad: "(En este otro mundo) se verá la

verdadera circuncisión de la naturaleza humana al desprenderse de la vida biológica, y la verdadera purificación de la verdadera mancha. Ahora bien, la mancha del hombre es el pecado, engendrado con la naturaleza humana, que purifica entonces enteramente el que operó la purificación de nuestros pecados. En este sentido entendemos nosotros la ley de la ogdóada, que purifica y circuncida, esto es: concluido este tiempo septenario, tras el día séptimo aparecerá el octavo. Es llamado octavo porque viene después del séptimo, pero no admite tras sí ulterior sucesión numérica. Permanece, en efecto, eternamente único, pues no se ve interrumpido por la oscuridad nocturna. Es otro el sol que le da el ser: el que irradia la verdadera luz, el que, una vez aparecida ésta, como dice el Apóstol, no conocerá ocaso alguno, sino que, envolviendo todo en su virtud iluminadora, esclarece con luz perpetua e inalterable a quienes son dignos de ella" (609 D, 612 A). Conocemos ya esas alusiones bíblicas a la circuncisión y a la purificación en el octavo día. Asimismo conocemos esos caracteres del octavo día como figura del mundo futuro. Este sigue a la hebdómada cósmica, pero no va seguido de ningún otro día. Es "uno, como decía Basilio, y no conoce interrupción ni sucesión". "La alusión a la ogdóada, concluye Gregorio, introduce en el salmo una exhortación a la penitencia, porque es precisamente en la ogdóada donde se prepara la herencia a los justos y donde tendrá lugar el juicio de Dios". De este modo desembocamos en el sentido escatológico del misterio: la ogdóada tiene por objeto mantener despierto nuestro celo, a base de renovar en nosotros el recuerdo de la vida futura [18].

Hay, sin embargo, otro texto de Gregorio sobre la ogdóada que pone de relieve un aspecto más místico. En su *Comentario sobre las Bienaventuranzas*, al llegar a la octava —la que promete el Reino de Dios a los perseguidos por la justicia—, Gregorio escribe: "Bueno será, me parece, considerar primero en qué consiste el misterio de la ogdóada (τό τῆς ὀγδόης

ηυστήριον) en el Profeta, de la ogdóada que forma parte del título de dos salmos, y también en qué consisten la purificación y la ley de la circuncisión, observadas ambas por la Ley del octavo día. Este número tiene quizá cierta relación con la octava bienaventuranza, que, como cumbre de todas ellas, está situada en la cima de la ascensión virtuosa. Aquí, en efecto, mediante el símbolo de la ogdóada, el Profeta designa el día de la resurrección; la purificación expresa el retorno a la pureza de la naturaleza humana del hombre manchado, y la circuncisión simboliza el abandono de las pieles muertas con que nos cubrimos al quedar despojados de la vida a raíz de la desobediencia; de la misma manera, la octava bienaventuranza contiene la restauración (ἀποκατάστασις), en los cielos, de quienes cayeron en la esclavitud y son devueltos de ésta a la realeza" (*De beat.*, 8; PG, XLIV, 1292 A-B)[19]. Una vez más, aparecen las figuras bíblicas de la ogdóada y su conexión con el día de la resurrección. El confrontamiento de la restauración y la δουλεία parece aludir a la semana de semanas. Pero adivinamos inmediatamente la mano de Gregorio en el sentido místico que imprime a la ogdóada. Esta representa la cumbre de la vida espiritual, porque es la vida eterna ya comenzada. Y los símbolos de que se sirve para describirla son los que, según él, definen la vida mística: es retorno del hombre a su verdadera naturaleza, abandono de las túnicas de piel —figura de la mortalidad y de la vida carnal—, purificación de las manchas del pecado y restauración de la dignidad real.

Con la exégesis capadocia —y, en particular, con el *Comentario al Salmo VI*, de Gregorio de Nisa— hay que relacionar un *Comentario* de San Juan Crisóstomo sobre el título de ese salmo, que se encuentra en el segundo *Tratado sobre la Compunción* (κατάνυξις): "¿Cuál es el octavo, sino el día del Señor, grande y manifiesto, que hace temblar y quema como paja a las potestades celestes? La Escritura lo llama octavo, para significar el cambio de estado

(κατάστασις) y la inauguración (ἀνανέωσις) de la vida futura. En efecto, la vida presente no es sino una sola semana (ἑβδομάς) que comienza el primer día y acaba el séptimo, volviendo (ἀνάκυκλούμενος) a los mismos intervalos (διαστήματα) y repitiendo el mismo comienzo, para ir a parar al mismo fin. Por tal motivo, nadie llama al domingo octavo día, sino primero, ya que el ciclo septenario no se extiende al número ocho. Pero, cuando todas las cosas detengan su carrera y se disuelvan, entonces se inaugurará el curso de la ogdóada, el cual nunca retorna al comienzo, sino que se compone de etapas sucesivas. Por eso, el Profeta, animado de una profunda compunción y con el pensamiento fijo en el juicio, escribió este salmo" (*De Compunctione,* II, 4; PG, XLVII, 415 D-416 A). Todo recuerda el comentario de Gregorio, menos las digresiones filosóficas. El vocabulario y el pensamiento son idénticos. Por su parte, el texto señala el ápice de la interpretación escatológica del octavo día, ya que niega formalmente al domingo esta designación para aplicarla al siglo futuro [20].

* * *

Mientras la tradición oriental interpretaba de manera simbólica el septenario bíblico como figura del tiempo total del mundo —al cual se opone el octavo día eterno—, la tradición occidental, más realista e histórica, buscaba en él una clave de la sucesión de las épocas. Semejante interpretación de la semana como figura de los siete milenios que constituyen la historia del mundo, tiene su origen en el ambiente fariseo de los apocalipsis. El contacto de algunos discípulos de Cristo —que Ireneo llama presbíteros en un sentido distinto del jerárquico— con esos ambientes hizo que las concepciones milenaristas impregnasen la mentalidad del cristianismo más antiguo. Así sucede, por ejemplo, en Papías [21]. Posteriormente, tal mentalidad

encontró bastante eco entre los cristianos más tradicionalistas, que veían en ella una herencia del cristianismo primitivo. Aparece en Ireneo [22], en Hipólito [23], en Tertuliano [24]. Obsérvese que, desde el comienzo, los representantes de esa tradición son los viejos maestros occidentales: Ireneo en Lyon, Justino o Hipólito en Roma. Puede, pues, ser considerada como la versión occidental de la simbólica de la semana en cuanto interpretación religiosa de la historia; al menos, hasta San Agustín [25].

Es interesante ver cómo San Agustín se ocupa de la simbólica de la semana, es decir, de la teología de la historia. La importancia de su obra bajo este punto de vista es bien conocida. La *Ciudad de Dios* representa el máximo esfuerzo del pensamiento latino antiguo para dar a la historia una interpretación cristiana. Por lo demás, la simbólica del sábado se refiere también, en Agustín, a la teología de la persona como ἀνάπαυσις, *requies*. Ahora bien, si éstos son los dos ejes esenciales del pensamiento de Agustín —el movimiento de la historia hacia el mundo futuro de la gloria y el movimiento del alma hacia el mundo interior de la paz—, viene a resultar que el tema del sábado ocupa el centro de la doctrina agustiniana. Finalmente, es interesante observar cómo Agustín, al enfrentarse con la tradición milenarista, en un principio la aceptó, pero luego, a fuerza de reflexión, llegó a superarla. Agustín representa —y éste es un tercer aspecto— un momento capital en el pensamiento de Occidente: el momento en que éste se libera de un arcaísmo que lo paralizaba y se orienta hacia una construcción autónoma. Entonces comienza la Edad Media.

Con ocasión del domingo de la octava de Pascua, Agustín trata el problema de la ogdóada en sus sermones. Ya hemos visto que esta octava revestía una especial solemnidad en Capadocia, donde Gregorio de Nacianzo le consagró un sermón. Lo mismo ocurría en Africa (*Epist.*, II, 55, 32; PL, XXXIII, 220). Era, en cierto sentido, el "octavo día" por excelencia, la

octava privilegiada. Era, pues, natural que, con tal ocasión, se expusiera la teología de la ogdóada. Esto nos permite constatar una vez más el vínculo existente entre la liturgia dominical y la teología de la historia en los Padres, para quienes el tiempo litúrgico representa el sacramento del tiempo de la historia sagrada. Biblia, liturgia, teología y mística convergen en una misma perspectiva escatológica, representando visiones distintas, aunque con puntos de contacto, de dicha perspectiva única. Nos hallamos, pues, en el centro de una concepción en que un mismo tema, el de la semana y el octavo día, subsiste bajo diversas modalidades: prefigurado en el Antiguo Testamento, realizado en Cristo, presente sacramentalmente en la liturgia, consumado por la escatología. Cada escuela pone el acento en un aspecto particular. Pero todo se relaciona con un tema central único.

Examinemos, en primer lugar, el siguiente pasaje del sermón 259 (PL, XXXVIII, 1197 s.): "El octavo día significa la vida nueva al fin de los siglos; el séptimo, el descanso futuro de los santos, en esta tierra, pues el Señor reinará con sus santos en la tierra, según enseña la Escritura. Ese será el séptimo día. El primero, dentro de la totalidad del tiempo, es el que va de Adán a Noé; el segundo, de Noé a Abrahán; el tercero, de Abrahán a David; el cuarto, de David a la cautividad de Babilonia; el quinto, de la cautividad a la venida de Nuestro Señor Jesucristo. Con la venida del Señor comienza el sexto, en el que ahora nos hallamos. Por eso, igual que el hombre fue creado en el *Génesis* el día sexto, así en nuestro tiempo, que es como el sexto del tiempo total, nosotros somos regenerados por el bautismo para recibir la imagen de nuestro Creador. Cuando haya pasado este día sexto y haya sido limpiada la era, vendrá el descanso, y los santos de Dios celebrarán el sábado. Después del séptimo, cuando aparezca en el campo el honor (*dignitas*= τιμή) de la mies, el esplendor y el mérito de los santos, entraremos en esa vida y en el descanso del que está dicho

que ni ojo vio, ni oído oyó lo que Dios tiene reservado a quienes le aman. Entonces se torna, por así decirlo, al comienzo. De igual modo que, una vez transcurridos los siete días, viene el octavo, que es también el primero, así, una vez concluidas y consumadas las siete edades del siglo que pasa, volveremos a aquella inmortalidad y bienaventuranza que el hombre perdió. Y así las octavas consuman los misterios (*sacramenta*) de los hijos" (1197-1198).

Este texto, de un milenarismo muy pronunciado [26], es interesante bajo varios puntos de vista. Hallamos, en primer lugar, la perspectiva de los siete milenios, fundida con la perspectiva de las cinco edades del mundo, según la dedujo la exégesis primitiva de la parábola de los obreros de la última hora. En el cómputo de Agustín, ambas series encajan perfectamente una en otra, ya que la quinta época acaba con Cristo, que inaugura la sexta. Sin embargo, Agustín observa que, para llegar a tal resultado, debe apoyarse en las divisiones de la genealogía de Mateo. Existía, en efecto, una división más antigua que parece haber sido la de la tradición primitiva de la parábola. Según ella, la primera edad va de Adán a Noé; la segunda, de Noé a Abrahán. Hasta aquí no hay diferencias. Estas, como observa el mismo Agustín, comienzan a continuación. El grupo inmediato va de Abrahán a Moisés, y el siguiente, de Moisés a Cristo, de modo que Cristo inaugura la quinta edad; lo cual no puede coincidir con el cómputo septenario [27]. Además, la perspectiva de Agustín tampoco coincide con el cómputo de Hipólito [28]. Según él, que se funda en las Semanas de Daniel, Cristo apareció *en la mitad* del sexto milenio, de modo que el fin del mundo vendría a coincidir con el año 500 [29]. Para Agustín, en cambio, Cristo *inaugura* el sexto milenio, de modo que el fin del mundo tendría lugar el año 1000. Esta es la perspectiva que dominará en la Edad Media. Por el contrario, encontramos una dependencia de Lactancio [30] por lo que se refiere al paralelis-

mo entre el hombre creado el sexto día y Cristo encarnado en la sexta edad del mundo.

Podrían hacerse otras observaciones. En el texto aparece el tema escatológico de la recolección de la mies, tomado de *Mt.*, 13, 39, pero que la Pentecostés, fiesta a un tiempo de la recolección y de la ogdóada de semanas, pone en conexión con el octavo día. Y ese octavo día, retorno del primero, es interpretado como figura del retorno del hombre a su bienaventuranza primera. En cambio, los Padres griegos, más profunda y cristianamente, preferían concebir la semana como girando sobre sí misma y el octavo día, que cae fuera del ciclo, introduciendo una *nueva creación*, o, en cuanto repetición del primero, una segunda creación superior a la primera. Agustín se muestra más platónico que los griegos. En otro sermón sobre la octava de Pascua, vuelve sobre los mismos temas. En este sermón —recogido con el núm. 94 en el tomo primero de la *Bibliotheca Nova* de Mai, pp. 182 s.— el milenarismo es menos acentuado. "La solemnidad de las octavas (*octavarum*), que, en toda la superficie de la tierra, ha sometido las naciones al nombre de Cristo, es celebrada con particular devoción por todos los que fueron regenerados mediante su bautismo". Seguimos en el marco del octavo día después de Pascua, particularmente venerado por los neobautizados. Agustín explicará el sentido simbólico de esta octava, presentándonos, en primer término, el tema del diluvio.

"¿Cuál es el sentido de tal misterio? Procuraremos resumirlo en pocas palabras. ¿Quién ignora, en efecto, que la tierra fue en otro tiempo purificada de sus manchas por el diluvio y que ya entonces fue anunciado el misterio del santo bautismo, que purifica todos los pecados del hombre mediante el agua? Ahora bien, el arca, hecha de madera incorruptible y figura de la Iglesia, contenía sólo ocho personas. Así lo que expresa el número *octonario* de personas en las aguas del diluvio, que anegaron el pecado, eso mismo es expresado en las aguas del bautismo, que borran el pe-

cado, por el número *octonario* de días. Y lo mismo que una misma cosa puede decirse con diversas palabras, así también una sola y misma cosa suele ser significada por múltiples hechos figurativos. Por tanto, el que allí se hable de ocho personas y aquí de ocho días no quiere decir que se trate de cosas diferentes, sino de una misma cosa significada de manera distinta por la diferencia de signos, como por la diversidad de palabras" (183).

Agustín vuelve a la antigua simbólica de la *Primera Epístola de Pedro*, la más tradicional de todas las figuras ogdoádicas del bautismo[31]. Merece destacarse la observación de que las ocho personas pueden muy bien tener el mismo significado que los ocho días. Tal parece ser, en efecto, el sentido literal del texto. Pasa luego a exponer la significación escatológica, que es la que nos interesa: "De ahí que el número ocho prefigure lo relacionado con el siglo futuro, donde no hay aumento ni disminución por el paso del tiempo, sino que todo permanece igual en una perdurable bienaventuranza. Y, como el tiempo de este mundo (*saeculum*) es medido por el retorno cíclico de la semana de días, con razón es llamado octavo ese día al que llegan los santos después de los trabajos del tiempo y en el que no distinguirán entre actividad y reposo mediante la alternancia del día y de la noche, sino que poseerán un reposo perpetuamente vigilante y una actividad no perezosa sino infatigablemente reposada". La concepción escatológica aparece aquí en términos que recuerdan a San Basilio. Agustín menciona a continuación el *Salmo 6* y las relaciones entre la ogdóada y la meditación del juicio. Hemos de subrayar la profundidad de la reflexión agustiniana en el análisis de esa actividad bienaventurada que está más allá del reposo y de la acción. La exposición de Agustín hace pensar en la página de la *Vida de Moisés* donde Gregorio de Nisa muestra que la actividad espiritual se caracteriza por hallar reposo en su mismo ejercicio[32].

Agustín pasa luego a ocuparse del milenarismo. El

Salmo 6 termina con el versículo: *Custodies nos a generatione hac in aeternum*, "como empezando el séptimo y llevando al octavo, de gloria en gloria, como bajo el espíritu del Señor. ¿Qué quiere decir, por otra parte, esa paz añadida a la paz que promete el Profeta? ¿Qué quiere decir sino que el sábado, simbolizado por el séptimo día, a pesar de estar incluido en el mismo ciclo temporal de los días, comporta también un descanso, el prometido en esta tierra a los santos y en el que no se verán turbados por agitación alguna de este mundo? Para significar de antemano todo esto, Dios mismo, después de haber creado todas las cosas y visto que eran buenas, descansó el séptimo día. Y ese día no tiene tarde, porque, sin que intervenga ya acontecer histórico alguno, conduce a los santos al octavo día, es decir, a la bienaventuranza eterna. En efecto, una cosa es descansar en el Señor sin salir aún del marco del tiempo —que es lo que significa el séptimo día, es decir, el sábado—, y otra trascender todos los tiempos y descansar para siempre en el artífice de los tiempos —que es lo que significa el octavo día"—. El viejo milenarismo de Ireneo alcanza aquí admirables profundidades. Hay dos clases de bienaventuranza: una que será disfrutada en el tiempo y otra que lo será más allá de todos los tiempos. Agustín hace un esfuerzo supremo por extraer el sentido religioso del milenarismo, con lo cual lo prolonga en su interpretación más profunda, como Orígenes había hecho con el misterio del jubileo. Son éstas las cumbres de la teología cristiana del tiempo. Agustín, sin embargo, reconocerá que tales esfuerzos representan una tentativa sacrílega por penetrar un secreto que Dios se ha reservado.

Antes de abordar el texto que demuestra dicha evolución, es necesario insistir en las riquezas del mismo. Después de aludir al milenarismo, Agustín se ocupa de la simbólica cronológica del octavo día: "En estos días, que tienen cierto significado figurativo, el primero resulta ser también el octavo. El domingo (*dominicus*

dies), en efecto, es llamado *prima sabbati*, pero el primer día cede su puesto al segundo, que viene después. Por el contrario, en el día significado por éste, que es octavo y primero, se encierra la primera eternidad, que perdimos por el pecado de nuestros primeros padres para caer en la mortalidad presente, y la última octava, que recuperaremos después de la resurrección última y de la destrucción de la Muerte enemiga, de suerte que lo corruptible se revista de incorruptibilidad y el hijo que vuelve reciba la vestidura primera que, tras la fatiga del largo viaje, el alimento de los cerdos, las demás zozobras de la vida mortal y los circuitos septenarios del tiempo, le es devuelta al fin, la misma y como octava. No sin razón, por tanto, Nuestro Señor, en ese día dominical, a la vez primero y octavo, se dignó mostrar también en su carne mortal el tipo de la resurrección corporal" (184-185) [33]. El pasaje se hace eco de la interpretación patrística de la parábola del hijo pródigo, que recobra la vestidura de la incorruptibilidad primera. Bajo la inspiración de Agustín, ciertas figuras escriturísticas que pudieran parecer sin vida, se animan y logran expresar luminosamente la realidad espiritual.

Pasemos ahora a la concepción agustiniana de la historia, según aparece en su monumento capital: La *Ciudad de Dios*. Al analizar el desarrollo total de la historia religiosa del mundo, Agustín no podía por menos de enfrentarse con el problema del milenarismo. Y, como veremos, lo rechaza bajo la forma material que le habían dado Ireneo y Lactancio. Ni siquiera admite la idea de un reino visible de Cristo en la tierra: al contrario de lo que veíamos en sus sermones sobre la octava. Sin embargo, no consigue desentenderse por completo de la simbólica de la hebdómada y de la octava, y a ella precisamente recurre en la última página de su libro para expresar el misterio esencial de la historia sagrada. En el capítulo VII del libro XX de *La Ciudad de Dios*, Agustín aborda decididamente el problema, a propósito de la interpreta-

ción del Apocalipsis. Comienza por resumir la posición milenarista: "Quienes, fundados en las palabras del *Apocalipsis* (20, 1-6), imaginaron que tendría lugar una primera resurrección corporal, se vieron sorprendidos ante todo por el número de mil años, como si los santos hubieran de disfrutar una especie de sabatismo de tal duración, es decir, un santo reposo tras las pruebas de los seis mil años desde que el hombre fue creado y arrojado, a causa del pecado famoso, de la felicidad del paraíso a las preocupaciones de esta vida mortal, de suerte que, pues está escrito que "un día es a los ojos de Dios como mil años", una vez concluidos los seis mil años como seis días, sigue el séptimo, como el sábado, en los últimos mil años, y los santos resucitan precisamente para celebrar ese sábado" (PL, XLI, 667).

Es interesante el juicio de Agustín sobre esta doctrina: "Tal opinión sería, hasta cierto punto, aceptable si se pensara que en ese sábado los santos gozarán, por la presencia del Señor, de delicias espirituales. Nosotros mismos pensábamos así en otro tiempo. Pero, cuando afirman que los resucitados se entregarán a desmedidos banquetes terrenos, es imposible que nadie, de no ser los hombres carnales, llegue a concederles crédito". Dos puntos interesa destacar aquí: en primer lugar, hay un milenarismo que Agustín condena rotundamente, y que consiste en esa concepción temporal de una vida humana donde se multiplicarán todos los placeres. Concepción de hombres carnales, que nada tiene que ver con el ideal cristiano. En segundo lugar, hay un milenarismo que admite un reino espiritual de Dios en la tierra, y que Agustín defendió en un principio, como hemos visto en sus sermones. Aquí, en cambio, parece repudiarlo. ¿Qué significan entonces los mil años del Apocalipsis? Agustín propone dos interpretaciones. Según la primera, pudiera tratarse del sexto milenio, concebido como sexto día, que estaría ahora terminando de transcurrir y al que seguirá el sábado sin ocaso, o sea, el descanso

de los santos que no tiene fin. Esto supone la concepción del mundo dividido en milenios y demuestra que Agustín no la ha rechazado. Lo único que rechaza es el milenio intermedio entre el sexto milenio y el mundo futuro, mundo designado precisamente por el séptimo día. Según la otra concepción, los mil años serían el tiempo total del mundo. Pero Agustín se inclina por la primera. De este modo, los mil años coinciden con el sexto milenio, inaugurado por Cristo, es decir, con la Iglesia, donde el reino de Cristo es ya una realidad eficaz (673). El P. Allo, y con él la exégesis actual, sigue la interpretación propuesta por Agustín, cuyas consecuencias han sido desarrolladas por Cullmann [34].

Aunque Agustín rechaza la idea de un reino terrestre de Cristo antes de la octava eterna, en la última página de *La Ciudad de Dios* —la más hermosa que se haya dedicado al sabatismo espiritual— conserva el tema de un séptimo día ya celeste que concluye en una eterna octava, pero sin pretender ahondar más en el misterio. "Entonces será realidad el *Vacate et videte quoniam ego sum Deus.* Aquél será el verdadero gran sábado que no conoce ocaso, el que alabó el Señor en las primeras obras del mundo. Es más: nosotros mismos, cuando hayamos sido colmados y restaurados por la bendición y la santificación, seremos ese séptimo día. Recreados por Dios y perfeccionados por una gracia más alta, descansaremos eternamente, viendo que El es Dios, porque seremos colmados, cuando El sea todo en todos. Si el número de las edades es calculado como el de los días, según parece sugerir la Escritura, ese sabatismo, por ser el séptimo, aparecerá con mayor claridad".

Agustín recuerda luego la división en cinco edades hasta Cristo: "La sexta es la presente, que no debe medirse a base de generaciones, teniendo en cuenta las palabras: No nos incumbe a nosotros conocer el tiempo que el Padre, en su poder, tiene establecido. Después de ésta, como en el séptimo día, Dios des-

cansará haciendo descansar en Sí ese séptimo día que seremos nosotros. Sería demasiado largo disertar ahora detenidamente de todas estas épocas. No obstante, la séptima será nuestro sábado, que no desembocará en un atardecer, sino en el domingo como un octavo día eterno, consagrado por la resurrección de Cristo, que prefigura el descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Entonces holgaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos" (803-804).

Tal es la última concepción de Agustín sobre el misterio del séptimo y del octavo día. En ella ha desaparecido toda forma de milenarismo. Al mismo tiempo, el texto anterior responde a otras dos cuestiones. La primera se refiere a la actitud de Agustín con respecto, no al milenarismo, sino a la concepción de la historia como semana de milenios. Para Hipólito, esta idea debía tomarse en sentido literal estricto y serviría de base a ciertos cálculos encaminados a determinar la fecha del fin del mundo. Pero, en este pasaje, Agustín rechaza formalmente semejante punto de vista. Sólo conserva la concepción de los milenios en cuanto que proporcionan un marco a la historia y distinguen períodos realmente diversos. Lo cual es importante, porque constituye una perspectiva histórica; no obstante, Agustín niega radicalmente —al menos por lo que se refiere al último período— que el número de mil años haya de tomarse en sentido estricto. Se trata solamente de símbolo para designar el conjunto de una época[35]. Ya en la *Enarratio sobre el Salmo 6* tocaba este punto: "Ha parecido a algunos que (el número ocho del título de este salmo) designaba el día del juicio, es decir, el tiempo de la venida de Nuestro Señor. Han imaginado que, contando los años desde Adán, esa venida tendría lugar siete mil años después, de modo que los siete milenios pasen como siete días y llegue luego ese tiempo como día octavo. Pero, puesto que el Señor dijo: *Non est nostrum scire tempora*, es evidente que nadie puede presumir de co-

nocer ese tiempo mediante cómputos de años" (PL, XXXVI, 90). Agustín, pues, conserva —aunque sin darle importancia— la concepción septenaria de la historia, pero eliminando todo concordismo a la manera de Hipólito.

La segunda cuestión se refiere al contenido del descanso sabático. Como hemos dicho, Agustín reunía en este tema su visión de la historia y su visión del hombre, *La Ciudad de Dios* y las *Confesiones*. Si en la primera obra describe la marcha del mundo entero hacia la octava eterna, en la segunda nos presenta el alma en la búsqueda de su descanso, prefigurado por el sábado. Descanso maravillosamente definido por Agustín en el pasaje que acabamos de leer: "Holgaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos". Pero lo que encierra esta densa fórmula, expresión de todo el ímpetu del alma agustiniana, se encuentra en cada página de su obra. El sábado concebido, no en la perspectiva histórica, sino en su realidad interior, es uno de los "leitmotivs" de la obra de Agustín. Ese descanso consiste, sobre todo, y ya desde la vida presente, en la tranquilidad del alma. Pero esa tranquilidad procede de la paz de una buena conciencia. Por eso, "el que no peca es el que verdaderamente observa el sábado" (*Sermón XXXVIII*; PL, 270, 1242). Es el mismo tema de Justino[36], pero presentado con mayor interioridad. Esta ruptura con el pecado comienza en el bautismo, que introduce en el verdadero sábado (*De Gen. ad litt.*, IV, 13; PL, XXXIV, 305).

Pero semejante descanso no llena el alma de Agustín, pues en esta vida no puede haber descanso perfecto: "Hay un sacramento del sábado, prescrito por Dios a los antiguos Padres, que nosotros los cristianos observamos espiritualmente absteniéndonos de toda obra servil, es decir, de todo pecado, y manteniendo el reposo en nuestro corazón, o sea, la tranquilidad espiritual. Pero, por mucho que nos esforcemos en este siglo, no llegaremos a ese descanso espiritual sino cuando salgamos de esta vida" (*Co. Jo.*, XX, 2; PL,

XXXV, 1556). Agustín anhela esa plenitud en que su alma podrá entregarse por completo a la contemplación, al amor y a la alabanza, sin verse importunada por las cosas del mundo. Pero, si el descanso del alma es la ausencia de pecado, quiere decir que las ocupaciones exteriores no podrán arrebatárselo. Descanso que, en espera de una paz mayor, es ya paz. Tal es la última enseñanza de Agustín: "Quien tiene buena conciencia, está tranquilo; y esa paz es el sábado del corazón. El, en efecto, tiene su mirada puesta en el Señor que promete, y, si se ve probado en el presente, pone su esperanza en el que ha de venir, con lo cual se disipa toda nube de tristeza. El gozo en la paz de nuestra esperanza: ése es nuestro sábado" (*En. in Ps. XCI*, 2; PL, XXVII, 1172). Agustín, maestro de la experiencia interior, al término de su largo itinerario, nos descubre en el misterio del sábado la actitud fundamental del cristiano ante el misterio del tiempo: no es sólo posesión, ni sólo esperanza, sino una espera que es ya paz, porque se apoya por completo en la promesa del Dios fiel.

CAPITULO XVII

PASCUA

El misterio pascual encierra, en cierto sentido, todo el misterio cristiano; misterio que revela su inagotable contenido a través de las múltiples perspectivas bajo las cuales es considerado. Ya el Antiguo Testamento nos indica las dimensiones en que hemos de concebir y formular este misterio cristiano. Una de ellas es la Pascua propiamente dicha, que comprende cierto número de aspectos a través de los cuales se nos manifiesta el misterio de Cristo. Todo el cristianismo es el cumplimiento de esas realidades pascuales. Y, en este sentido, la Pascua no es figura de la fiesta litúrgica pascual, sino del misterio mismo de la Redención y de su participación sacramental. No obstante, la fiesta litúrgica pascual pone más de relieve los puntos que insertan el misterio cristiano en la prolongación de la Pascua judía. Tales son los rasgos que estudiaremos aquí, analizando la interpretación tipológica que la tradición patrística ha dado al capítulo 12 del *Exodo,* que es el texto pascual por excelencia.

El relato del *Exodo* comienza por dar algunas indicaciones cronológicas: el mes de la Pascua será considerado el primero entre los meses; el cordero será tomado el décimo día, y consumido el décimocuarto al atardecer. Indicaciones que constituyen el elemen-

to más específico de la Pascua: es precisamente el tiempo lo que caracteriza la fiesta litúrgica de la Pascua por oposición al misterio cristiano globalmente considerado. Por tanto, lo peculiar de la fiesta litúrgica es el simbolismo del tiempo, como vimos ya a propósito del domingo. Mediante el ciclo anual, el misterio de Cristo se inscribe en el ciclo cósmico, y el ciclo cósmico viene a ser así como una primera prefiguración del mismo. El año litúrgico nos introduce en la simbólica del tiempo.

La Pascua tiene lugar el primer mes del año, que para los judíos coincidía con el mes de abril y, por tanto, con la primavera. Para los Padres este hecho encerrará profundo significado. Pero conviene hacer una observación previa: los cristianos no fueron los primeros en interpretar espiritualmente la fiesta de la Pascua; en este sentido, la exégesis cristiana depende de la exégesis judía. Filón de Alejandría, por ejemplo, escribe: "El mes de los ácimos, es decir, el séptimo, es el primero por el número, el orden y la dignidad según el ciclo solar. Por eso, es el primero en los Libros Sagrados. Y así el equinoccio de primavera es figura e imagen del principio en que fue creado el mundo. Dios, para hacernos recordar anualmente la creación del mundo, hizo la primavera, la estación en que todo rebrota y florece. De ahí que, no sin razón, se halle inscrito en la Ley el primero, pues es imagen del primer comienzo" (*Spec. Leg.*, II, 150) [1].

En este pasaje, la primavera es considerada, ya en el orden natural, como una conmemoración anual de la creación. Los Padres de la Iglesia recogerán esta idea y descubrirán en la primavera una figura de la segunda creación operada por la resurrección de Cristo. Es curioso que el primero en presentar tal interpretación, Hipólito, se refiera a la tradición judía: "En primer lugar, está escrito: Este mes es el primero de los meses. ¿Por qué el mes de la Pascua es el primero de los meses del año? Una doctrina secreta de los judíos dice que es el tiempo en que el pastor ordeña

la blanca leche, la abeja recoge la dulce miel y fabrica la cera, el navegante se aventura en la mar" (17; Nautin, 145). Esta descripción presenta gran analogía con otras que encontraremos más adelante, en el siglo IV. Pero bien pudiera no ser primitiva y depender de la sofística de entonces.

Hipólito, por su parte, no se limita a esta interpretación naturalista: sin rechazarla, prefiere la interpretación típica y profética, para la cual la primavera no es memorial de la creación, sino figura de la resurrección: "Yo no me niego a admitir tales cosas, pero pienso, o mejor aún, creo que, sólo en virtud de la Pascua espiritual, principio, cabeza y eje del tiempo total, este mes es el de la Pascua, mes en que se consumó y celebró el gran misterio, a fin de que, así como el Señor es el primogénito de todas las criaturas inteligibles e invisibles, desde el principio, así este mes, honrado por su santo sacrificio, sea el primero del año y el comienzo de todo el tiempo" (17; Nautin, 149). La primacía de la primavera se debe, por tanto, al hecho de ser la estación elegida desde el principio por Aquél que es Principio de los tiempos para ofrecer su sacrificio.

Hipólito oponía la interpretación "crística" a la interpretación cósmica. Eusebio intenta conciliarlas en un importante pasaje de su *Tratado sobre la Pascua.* Después de haber demostrado por qué las demás estaciones no convenían a la resurrección de Cristo, pasa a considerar la primavera: "Queda, pues, la luminosa primavera, que, en cierto sentido, es a todo el año lo que la cabeza es al cuerpo. Entonces comienza el sol a recorrer la primera parte de su carrera, y la luna, en pleno resplandor, transforma en día radiante las tinieblas de la noche. Cesan las furiosas tempestades de invierno, cesan las largas noches, cesan las inundaciones. Ahora, en la novedad de una atmósfera luminosa, los navegantes encuentran el mar tranquilo. Los campos, con sus espigas repletas de grano y sus árboles cargados de fruto, adornados con los dones de

Dios, conceden a los labradores, en la acción de gracias, la recompensa de sus trabajos" (PG, XXIII, 696 D).

Pero la razón que ha hecho elegir la primavera como tiempo de la resurrección no es sólo su hermosura, sino el hecho —y aquí Eusebio repite el tema de Filón— de ser el aniversario de la creación. Y, precisamente por eso —en lo cual Eusebio se aparta de Hipólito—, era sumamente apta para el tiempo de la resurrección. "Ese tiempo era el mismo en que tuvo lugar la primera creación del mundo, cuando la tierra se hizo fecunda y aparecieron los astros; también en ese tiempo, el Salvador de todo el mundo celebró el misterio de su propia fiesta y, como un gran astro, pareció iluminar toda la tierra con los rayos de la religión, reproduciendo así el aniversario del cosmos" (697 A). De este modo, "el primer sol de la primera mañana" evoca, en el espíritu de Eusebio, el surgir, en la mañana de la segunda creación, del sol de justicia que ilumina al nuevo cosmos de la Iglesia. Al tema de la primavera se une el tema de Cristo-sol, tan del gusto de Eusebio[2].

Además, este tiempo —Eusebio no lo olvida— es también el de la Pascua judía, que nació encuadrada en el ciclo primaveral: "Al tiempo de esta fiesta, los egipcios, amigos de los demonios, encontraron su ruina, mientras que los judíos, festejando a Dios, hallaron su liberación". Así la resurrección de Cristo viene a ser a la vez realización de la fiesta cósmica de la primavera y de la fiesta judía del Exodo: "Entonces la figura —la antigua Pascua, llamada paso— alcanzó realidad; ella comprendía también el símbolo de la inmolación del cordero y de la consumición de los panes ácimos". Más adelante volveremos sobre este último punto. Ahora nos limitamos a subrayar que, para Eusebio, la Pascua cristiana abarca la religión cósmica y la hebrea.

"Todas estas cosas —continúa Eusebio— tienen cumplimiento en la fiesta de la salvación. Cristo era

el Cordero cuyo cuerpo se inmolaba. Pero también era el sol de justicia, cuando la primavera divina y el cambio saludable hicieron pasar la vida de los hombres del mal al bien. Con los males del invierno cesaron de actuar los espíritus que turban a los pueblos, y la abundancia de frutos nuevos corona a la Iglesia de carismas del Espíritu Santo. Los campos cultivados espiritualmente por el Verbo producen hermosas flores de santidad, y nosotros, liberados del azote de las tinieblas, nos hacemos dignos de la luz del conocimiento del día del Señor" (697 B-C). Obsérvese que, en este pasaje, Eusebio repite todas las expresiones de que se había servido en su descripción de la primavera para descubrir figuras que tendrán su realización en el cristianismo. Esta incorporación de la religión cósmica es, como hemos indicado, perfectamente legítima, puesto que representa la religión primera, la revelación de Dios mediante su providencia en el mundo de la naturaleza.

La tradición ulterior presenta el mismo tema [3]. Gregorio de Nacianzo, en su *Sermón sobre la Pascua*, comenta así el episodio de *Exodo*, 12: "El mes a que se alude es el primero, o mejor, el principio de los meses, bien porque lo fuera originariamente entre los hebreos, bien porque recibiera esa primacía en virtud del misterio cristiano" (XXXVI, 642 C). Gregorio participa de las dudas de Hipólito. Su descripción de la primavera no se encuentra en el *Sermón sobre la Pascua*, sino en el de la *octava de Pascua*. La descripción de Gregorio es mucho más extensa que la de los autores citados hasta ahora. Asimismo en él la influencia de las descripciones literarias es más sensible que en éstos [4].

"Todo concurre —comienza diciendo— a la hermosura y alegría de la fiesta. La reina de las estaciones festeja a la reina de los días y le ofrece lo más bello y suave que tiene. El cielo es más transparente, el sol más alto y luminoso, el curso de la luna más brillante y el coro de los astros más puro. Las fuentes fluyen

más límpidas, los ríos más abundantes, liberados de sus trabas de hielo. Los prados despiden aromas, la vegetación se muestra exuberante, los corderos retozan en las verdes praderas. El navío sale del puerto a velas desplegadas, y los delfines lo acompañan saltando y soplando alegremente. El pastor y el boyero afinan sus instrumentos y entonan melodías" (XXXVI, 620 A). Nótese cómo, a pesar de una mayor brillantez en su desarrollo, los temas son los mismos: el sol, la luna y los astros; el navegante y el labrador. Se trata de una descripción cuyo canon había fijado la retórica y en la que cada uno se limita a pequeñas variaciones.

Sin embargo, Gregorio de Nacianzo no ve en la primavera una figura de la resurrección, como hacía Eusebio. Es precisamente la tradición de este último la que encontramos en Cirilo de Alejandría, del que poseemos treinta homilías pascuales (PG, LXXVII, 391-970). En ellas aparece con frecuencia la simbólica de la primavera. Por ejemplo, en la *Segunda Homilía*: "Han cesado las amenazas del invierno, soplan los vientos de primavera, los prados se cubren de flores, los árboles producen sus frutos. No sin razón nos prescribe la Ley celebrar el mes de las primicias. La naturaleza humana debía rivalizar con los campos verdeantes y aparecer, por así decirlo, adornada con las flores de la piedad" (LXXVII, 429 D). Y Cirilo establece todo un paralelismo entre el invierno y el pecado, los vientos primaverales y el Espíritu Santo, el aroma de las flores y el de las virtudes.

En otro lugar, tras una nueva descripción de la primavera, continúa: "Pero más maravilloso que todo esto es que con las hierbas y las plantas revive la naturaleza que domina sobre cuanto puebla la tierra. Me refiero al hombre. La estación primaveral nos trae, en efecto, la resurrección del Salvador, en virtud de la cual son todos reformados en la novedad de vida, escapando a la corrupción extraña de la muerte. Hubiera sido realmente inconcebible que las especies vegetales recuperasen, por la fuerza de Dios que vivifica

todo, su primera apariencia, y que aquél por cuya causa fue formada la creación vegetal quedase inanimado, sin socorro alguno de lo alto" (LXXVII, 581 B-C). Véase también 752 A-D).

Hasta ahora nos hemos movido en el ámbito griego. Pero la predicación pascual de Occidente nos ofrece explicaciones análogas. Citaremos solamente el comienzo de la primera *Homilía pascual* de Gaudencio de Brescia: "El Señor Jesús determinó que la bendita fiesta de Pascua se celebrase en un tiempo adecuado: después de las nieblas del otoño y la tristeza del invierno, y antes del calor del verano. Convenía, en efecto, que Cristo, sol de justicia, disipara la oscuridad del judaísmo y los hielos del paganismo antes del ardor del Juicio futuro, con la luz serena de su resurrección, y restituyese a su paz original todas las cosas que el príncipe de las tinieblas había cubierto de oscuridad" (PL, XX, 844-845).

Gaudencio continúa en términos que nos ponen en contacto directo con la tradición común: "Dios creó el mundo en primavera. En efecto, Dios dijo a Moisés en el mes de marzo: Este mes será para vosotros el primero entre los meses del año. Y el Dios veraz no habría llamado primero a este mes, si no lo hubiera sido en realidad, como no habría llamado sábado al séptimo día, si el domingo no hubiera sido el primero. Por eso, el Hijo de Dios levanta al mundo caído, mediante su propia resurrección, en la misma estación en que lo había creado de la nada al principio, para que todas las cosas quedasen renovadas en él" [5] (845). Gaudencio saca del símbolo un hondo significado: el Verbo creador, por quien todo fue hecho, viene también, al fin de los tiempos, a rehacerlo todo.

* * *

A la indicación del primer mes del año, el *Exodo* agrega otras indicaciones cronológicas: el cordero será tomado el día décimo del mes e inmolado el décimo-

cuarto. Es oportuno añadir que ese catorce de Nisán coincide con el equinoccio de primavera y con el plenilunio. Finalmente, se indica que el cordero debe ser inmolado al atardecer. Todos estos detalles han sido comentados por nuestros exegetas. Por lo que se refiere a los días décimo y décimocuarto, encontramos dos tradiciones distintas. La primera aparece en la *Homilía pascual* de Hipólito: "(El cordero) es tomado el décimo día del mes; este hecho encierra un hondo simbolismo. La Ley, en efecto, está separada del Evangelio. Ahora bien, el resumen de la doctrina de la Ley es el Decálogo. Y después de los diez mandamientos de la Ley viene el Cordero místico bajado del cielo. El cordero es conservado durante algunos días: con este intervalo la Escritura simboliza el tiempo que precede a la Pasión, cuando el Señor, después de su prendimiento, fue custodiado en casa del sumo sacerdote" (20-21; Nautin, 151).

Tenemos aquí una interpretación al estilo de Mateo, en la cual las figuras del Antiguo Testamento se refieren a detalles cronológicos de la vida de Cristo: los diez días simbolizan el Antiguo Testamento; los cinco siguientes, el espacio que separa el prendimiento de Cristo de su inmolación. Tal interpretación, sin embargo, no se repetirá en lo sucesivo [6]. El único rasgo que subsistirá es el de los diez días como figura del Antiguo Testamento. Y es curioso que aparezca en la tradición occidental, concretamente en Gaudencio de Brescia: "La elección del cordero el décimo día y su inmolación el décimocuarto significan que el pueblo judío crucificaría al Hijo de Dios, acogido en el Decálogo de la Ley y nacido catorce generaciones después de la cautividad de Babilonia" (PL, XX, 863 A).

Pero, al lado de este tipo de interpretación, encontramos otro que ve en la elección hecha el décimo día la preexistencia del cordero en el pensamiento divino y, en su inmolación el décimocuarto, la realización de su sacrificio al fin de los tiempos. El tema aparece en Cirilo de Alejandría. En el *De Adoratione* escribe:

"Es tomado del décimo día e inmolado el décimocuarto al atardecer, para mostrar que el misterio de Cristo no es nuevo, ni conocido por vez primera, cuando los judíos se recrearon en hacer burla de él. El conocimiento del mismo es muy anterior a la Pasión: los santos lo proclamaron de antemano, la Ley lo anunció y la Sagrada Escritura nos prefiguró el misterio que en El se encierra" (PG, LXVIII, 1068 B-D). La anterioridad de la elección con respecto a la inmolación indica, por tanto, que el conocimiento precede a su realización. Cirilo, sin embargo, no insiste en el número de días.

Precisamente lo contrario de cuanto ocurre en los *Glaphyres*, del mismo autor. Aquí Cirilo relaciona nuestro texto con la parábola de los obreros de la última hora y continúa: "Es indiscutible, como ves, que nuestro mundo está dividido en cinco épocas". Las cuatro primeras son inauguradas por Adán, Noé, Abrahán y Moisés: "Hacia la hora undécima, es decir, en la quinta época, cuando el día ya declinaba y el mundo presente se aproximaba a su fin, Cristo contrató a las naciones, que hasta entonces no habían sido llamadas al conocimiento de la verdad. Así el cordero es tomado en el primero de los cinco días, que es figura del comienzo del tiempo, y, conservado hasta el último, es inmolado al atardecer. Con esto comprenderás que el misterio de Cristo no es reciente ni imprevisto, sino que había existido en la presciencia del Padre desde la creación del mundo" (LXIX, 424 A-B).

Se trata de temas que ya conocíamos: la parábola de los obreros interpretada en relación con las cinco edades del mundo, la preexistencia del misterio de Cristo con anterioridad a su realización. El origen de estas concepciones, como el de otras muchas de Cirilo, ha de buscarse en Orígenes. La originalidad de nuestro autor consiste en haber considerado los cinco días que separan la elección de la inmolación como símbolo de las cinco edades. El tema aparece también en las *Homilías pascuales* del Pseudo-Crisóstomo, nacidas en

el mismo ambiente que los escritos de Cirilo de Alejandría: "Desde el comienzo, el sacrificio de Cristo estaba prefigurado en los sufrimientos de los justos —a partir de Abel—, y Cristo sufría en todos. Pero su sacrificio no se realizó hasta que vino el divino cordero y sufrió personalmente. El cordero, elegido el décimo día para ser inmolado e inmolado el décimocuarto al atardecer, nos indica que el plan de la Pasión existía desde el principio, pero no se realizó hasta el fin" (PG, LIX, 735).

Aquí queda expuesto el tema general, pero la alusión concreta a los cinco días se encuentra en otro pasaje: "Este espacio de cinco días es figura del tiempo total del mundo, dividido en cinco períodos, de Adán a Noé, de Noé a Abrahán, de Abrahán a Moisés, de Moisés a la venida de Cristo, y de la venida de Cristo hasta ahora. Durante todo ese tiempo, se anunció a los hombres la salvación en virtud de la santa víctima, pero ésta no había sido inmolada. En la quinta época de la historia fue inmolada la verdadera Pascua y, salvado por ella, el primer hombre salió a la luz de la eternidad" (PG, LIX, 724). Es perfecta la identidad entre San Cirilo y las *Homilías* del Pseudo-Crisóstomo. Nos hallamos en la misma línea teológica. Además, la concepción de la venida de Cristo en la quinta edad del mundo aparece también en otros autores de comienzos del siglo v. San Agustín, en concreto, la utilizó ampliamente en el *De cathechizandis rudibus*, prueba de que formaba parte de la catequesis común. La originalidad de nuestros escritos consiste en aplicarla al cordero pascual [7].

Si el simbolismo de las cinco edades se presenta como secundario, no sucede igual con el simbolismo de la distinción entre elección e inmolación en cuanto figura de la preexistencia eterna del sacrificio de Cristo en la mente divina y de su realización al fin de los tiempos. No es improbable que tal simbolismo se remonta al Nuevo Testamento. En la *Primera Epís-*

tola de Pedro tenemos toda una interpretación figurada del capítulo del *Exodo*: el atuendo de caminante y la salida de Egipto son interpretados como figura de la conversación cristiana (*1 Petr.*, 1, 13-18). A continuación, leemos: "Habéis sido rescatados por una sangre preciosa, la del cordero sin defecto (ἀμῶμος) y sin mancha, la sangre de Cristo, designado desde antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos en provecho vuestro" (1, 20).

Este es, sin duda, el punto de que parten nuestras Homilías. Pero cabe preguntarse si, en el texto de la Epístola, la oposición entre el plan preexistente y la manifestación escatológica es un comentario simbólico a la elección del cordero el día décimo y su inmolación el décimocuarto. Hay que reconocer, desde luego, que nuestro texto es un comentario bastante ceñido al capítulo 12 del *Exodo*. La palabra ἀμῶμος, sin mancha, aplicada por la Epístola al cordero, traduce exactamente la palabra hebrea que los LXX traducen por τέλειος, perfecto (12, 5). La palabra ἀμῶμος aparece también aplicada al cordero pascual en *Lev.*, 22, 17. La Epístola ha evitado decir τέλειος a causa de los τέλειοι del versículo 13 [8]. En tales condiciones es muy posible que la Epístola nos dé una primera exégesis de los días décimo y décimocuarto y que la interpretación de Cirilo sea así el desarrollo ulterior de una exégesis cristiana primitiva.

Hemos dejado sin considerar una precisa indicación cronológica referente a la inmolación del cordero: ésta tiene lugar al atardecer. Aquí encontramos de nuevo dos líneas de interpretación: la de Mateo y la de la escuela alejandrina. La primera considera el dato como un anuncio de que Cristo sería inmolado en la tarde del viernes santo. Tal es la interpretación de Hipólito: "El cordero es inmolado al atardecer: en efecto, la muerte del santo Cordero tuvo lugar al ponerse el sol" (23; Nautin, 151). Y tal es también la exégesis de Teodoreto: "El cordero es inmolado al atardecer: en efecto, Cristo fue entregado a los judíos al atarde-

cer" (PG, LXXX, 252 B). Hipólito evocaba el atardecer del viernes santo; Teodoreto, en cambio, pensaba en el atardecer del jueves. Gregorio de Nacianzo añade a esta interpretación histórica de Teodoreto otra escatológica: "El cordero es inmolado al atardecer, porque la Pasión de Cristo tiene lugar al fin de los tiempos. Puede tratarse también de una alusión a la hora de la institución de la eucaristía" (XXXVI, 644, C).

Idéntica concepción presenta Gaudencio de Brescia, con la única novedad de que relaciona la inmolación al atardecer con el oscurecimiento del sol, el *occasus solis,* de la tarde de la Pasión. Este *occasus* es prefigurado por el atardecer en que tiene lugar la inmolación del cordero pascual: "Es inmolado al atardecer; bien en el ocaso de este mundo, pues sufrió en los últimos tiempos del siglo; bien en el ocaso del sol, pues éste se oscureció al tiempo de la crucifixión de Cristo" (PL, XX, 863 B). Pero, al lado de esta interpretación al estilo de Mateo, vemos vislumbrarse una segunda.

Esta identifica el atardecer de la inmolación con los últimos tiempos del mundo. A ella alude, sin duda, la *Primera Epístola de Pedro* cuando habla del Cordero manifestado "en los últimos tiempos" (1, 22). La hemos visto ya en Ireneo (*Adv. haer.*, IV, 10; PG, VII, 1000 B), y aparece también en Orígenes: "Porque la Ley prescribe que el cordero sea comido al atardecer, el Señor sufrió en el atardecer del mundo, para que tú comas siempre la carne del Verbo, tú, que eres siempre atardecer hasta que venga la mañana" (*Ho. Gen.*, X, 3). En Gregorio de Nacianzo y Gaudencio de Brescia, esta interpretación se encuentra unida a la del tipo anterior. Cirilo de Alejandría la expone en estos términos: "Es degollado al atardecer, porque la muerte de Cristo tuvo lugar en los últimos tiempos del mundo, cuando éste caminaba hacia su ocaso" (LXVIII, 1068 D). En el mismo sentido se expresan las Homilías del Pseudo-Crisóstomo: "El hecho de que la víctima sea inmolada, no ya anochecido, sino al atardecer,

indica que Cristo debía sufrir, no ya concluido el tiempo presente, sino hacia el final del mismo" (PG, LIX, 724)[9].

* * *

El 14 de Nisán, día en que se celebraba la Pascua, presenta la característica de coincidir con el equinoccio de primavera y con el plenilunio. Por eso, al suceder la luz lunar a la luz solar, resulta que ese día y esa noche carecen de tinieblas. También este rasgo ha sido objeto de una interpretación simbólica, la más rica quizá de cuantas venimos estudiando[10]. En este punto, como ocurría con la primavera, los cristianos fueron precedidos por los judíos. Concretamente, Filón nos ofrece una interpretación simbólica del equinoccio pascual: "La fiesta da comienzo en el centro del mes, el día décimocuarto, cuando la luna está en su plenitud, para indicar que ese día no tiene tinieblas, sino que está lleno de luz, pues el sol brilla de la aurora al atardecer, y la luna del atardecer a la aurora" (*De Spec. leg.*, 150).

Los autores cristianos recogen y desarrollan esta interpretación. La encontramos, primeramente, en Eusebio. Este, refiriéndose al tiempo pascual, observa: "La luna, en la plenitud de su brillo, transforma el curso de la noche en día luminoso" (PG, XXIII, 696 D); pero no propone simbolismo alguno. Es Gregorio de Nisa quien aplica al cristianismo la interpretación filoniana. En su primer *Sermón sobre la Resurrección,* se propone refutar las críticas que los judíos hacían a los cristianos por no celebrar la Pascua el 14 de Nisán. Sabemos, en efecto, que, después del Concilio de Nicea, se generalizó la costumbre de celebrar la fiesta el domingo siguiente al 14 de Nisán. Gregorio responde que lo importante no es la práctica literal: la Ley ha sido abolida; lo que ahora cuenta es el significado espiritual.

Esto le lleva a exponer el sentido espiritual del equi-

noccio: "Quien, a lo largo de toda la semana de su vida, se mantiene incontaminado del vicio, ése está libre de toda tiniebla. Y esto es lo que significa el día décimocuarto del ciclo lunar, día en que la luna se halla en su plenitud, impidiendo que entonces, ni por la tarde ni por la mañana, se haga totalmente de noche. En efecto, antes que desaparezcan los rayos del sol poniente, la luna se alza en el otro extremo del cielo e ilumina a la tierra con su luz. Es ésta una enseñanza que se ha de practicar durante toda la semana de la vida, la única Pascua, haciendo que este tiempo sea luminoso" (XLVI, 628, C-D). En virtud del desplazamiento de la fecha de la Pascua, la noche luminosa no coincide ya con el día de su celebración. Pero Gregorio, siguiendo a Orígenes, interpreta los ritos de la Ley como figuras de toda la existencia cristiana. Ella es ese día sin tinieblas prefigurado por el equinoccio pascual del judaísmo.

Gregorio se ocupa nuevamente del tema en su *Epístola IV*, donde establece un paralelo entre Navidad y Pascua. La Navidad, en el solsticio de invierno, es el momento en que la luz comienza a sobreponerse a las tinieblas: símbolo de la aparición del Sol de justicia. La Pascua, por el contrario, en el equinoccio de primavera, significa el triunfo de Cristo mediante su resurrección: "El bien ya no tiene que luchar con armas iguales contra un ejército hostil: triunfa la vida luminosa, tras haber disipado las tinieblas de la idolatría con la abundancia de su luz. Por eso, el día décimocuarto, la luna aparece en su curso de cara a los rayos del sol. Habiendo alcanzado al sol en su ocaso, la luna no se oculta antes de mezclar sus propios rayos con los rayos del sol, de suerte que, a través de todo el ciclo diurno y nocturno, subsiste una sola y perpetua luz, sin intervalo de oscuridad. Que toda tu vida sea así una sola fiesta y un gran día, limpio de toda tiniebla" (XLVI, 1028 C-D).

Detrás de este texto se adivina la incorporación de toda una mitología solar al misterio cristiano. El con-

flicto entre la luz y las tinieblas es el mismo que expresan los mitos de Ormuz y Arimán, de Apolo y Poseidón. Pero Cristo es el sol de la nueva creación, que apareció al tiempo de la Encarnación: su nombre es Oriente. El afrontó el poder de las tinieblas, y, el día de su Resurrección, disipa por completo las tinieblas de la muerte y del pecado. De este modo, el cristianismo extrae los simbolismos cósmicos de los mitos paganos, donde se habían pervertido, y los asimila como figuras del misterio de verdad. Nos hallamos en el siglo IV, cuando el cristianismo se reviste de los despojos del paganismo que declina.

Idéntico simbolismo presentan las *Homilías* del Pseudo-Crisóstomo: "Llegado el quinto día, el que ha sido salvado goza de una luz perpetua: la luna brilla durante toda la noche, y tras ella el sol; esto sucede, en efecto, el día décimoquinto, el del plenilunio. Por tanto, el día décimocuarto ha de entenderse simbólicamente" (LIX, 724). Se ha de notar, sin embargo, que este simbolismo no correspondía a la realidad de la noche pascual, pues ésta había dejado de celebrarse el 14 de Nisán. De ahí que, en el siglo IV, este simbolismo sea suplantado por otro. La noche luminosa, figura de la desaparición de las tinieblas en virtud de la resurrección de Cristo, no es ya simbolizada por el resplandor de la luna que sigue al del sol, sino por el resplandor de los cirios de la vigilia pascual, que iluminan la noche convirtiéndola en día luminoso.

Así aparece en los sermones del siglo IV. Por ejemplo, en Gregorio de Nisa: "Puesto que esta noche luminosa, mezclando el resplandor de los cirios con los rayos del sol naciente, se convierte en un día continuo, no interrumpido por interposición de tinieblas, comprendamos, hermanos, que en ella se cumple la profecía: Este es el día que hizo el Señor" (XLVI, 681 C). La luz de los cirios permite así identificar la noche pascual con "la noche iluminada como un día" de que habla el salmo 138: "Que Dios os muestre pronto esa noche, esa tiniebla luminosa de que está

escrito: "La noche será luminosa como el día" (XXXIII, 357 A). Y San Ambrosio se hace eco de San Cirilo en el *Exultet*: "*Haec nox est de qua dictum est: Et nox sicut dies illuminabitur*" [11].

Pero no es este el único simbolismo del plenilunio. Completamente distinto es el que encontramos en Cirilo de Alejandría: la luna es símbolo de las fuerzas del mal, que comienzan a declinar a partir de la resurrección. No se establece oposición entre la luz y las tinieblas, sino entre el sol y la luna. En los *Glaphyres*, comentando el capítulo 12 del *Exodo*, escribe: "Admira un nuevo misterio de este pasaje. El cordero es inmolado el día décimocuarto del mes, cuando la luna, en su plenilunio, ilumina la tierra con una luz engañosa que comienza a menguar poco a poco, forzada a perder su plenitud".

A continuación explica el sentido de ese simbolismo: "Comprende ahora, dejándote guiar por cuanto se te dice —como por una imagen y una sombra— a la inteligencia de las realidades, que el príncipe de la noche dominaba en todo el universo. Ese príncipe es el diablo, designado simbólicamente por la luna. La luna, en efecto, preside la noche. Ese príncipe, sembrando en el corazón de los hombres extraviados, como una luz engañosa, la sabiduría del mundo, se arrogaba una gloria total. Pero Cristo, verdadero Cordero que quita los pecados del mundo, murió por nosotros y aniquiló la gloria del diablo. Esta, pues, está destinada a disminuir y desaparecer poco a poco, mientras la multitud de las naciones corre presurosa a la paz y al amor de Dios, convirtiéndose a El por la fe" (LXX, 424 C-D).

Cirilo recoge el tema en sus *Homilías pascuales*: "La justicia amanecerá a la luz de éste, cuando la luna sea abolida. Para que amanezca la justicia es necesario que sea abolida la luna, es decir, el diablo, príncipe de la noche y de las tinieblas, llamado aquí simbólicamente luna" (LXXVII, 408 C). Esta interpretación está relacionada con toda una concepción

mitológica, según la cual, Hecate, la luna es la reina de las tinieblas y del mundo de los muertos [12]. Es sabido que los antiguos consideraban la luna como morada de los muertos [13]. La resurrección de Cristo destruye el poder de la muerte. Por ello, la fase menguante de la luna que sigue al 14 de Nisán aparece como símbolo de la victoria de Cristo, el cual humilla el poder de la muerte. Vemos de nuevo cómo la simbólica litúrgica recoge y asimila los temas mitológicos.

San Agustín presenta un tema análogo. En su *Carta a Januarius,* tratando del simbolismo pascual, escribe: "Aquí se encierra un nuevo misterio (*sacramentum*). No te preocupes si lo encuentras oscuro, pues no estás bastante iniciado en estas cosas" (PL, XXXIII, 207 A). Agustín observa luego que la luna aumenta al alejarse del sol y disminuye al acercarse, representando así el mundo ilusorio del pecado, según las palabras de la Escritura: "El necio es tornadizo como la luna" (*Eclo.*, 27, 11). "¿Quién es ese necio que cambia como la luna sino Adán en quien todos pecamos? El alma humana, al apartarse del sol de justicia, es decir, de la contemplación interior de la inmutable verdad, ha orientado hacia fuera todas sus fuerzas y se ha oscurecido cada vez más. Pero cuando inicia su retorno a la inmutable sabiduría, a medida que se acerca, se va disolviendo el hombre exterior, mientras que el interior se renueva de día en día" (XXXIII, 208 B). La luna no representa ya al príncipe de las tinieblas, sino el mundo de la ilusión. No obstante, la simbólica es idéntica. Su fase menguante significa retroceso del mal, consecutivo al amanecer del sol de la resurrección.

* * *

Hemos analizado, en sus diversos aspectos, la simbólica del tiempo de Pascua. Es de notar que con esto hemos penetrado en lo que constituye el núcleo de la simbólica del año litúrgico. Por una parte, lo

simbólico es el tiempo. El contenido del misterio es el mismo que en el bautismo; lo peculiar aquí es el momento del año. Por tanto, lo esencial es la interpretación del ciclo temporal como figura de los acontecimientos cristianos. Pero ese ciclo temporal es precisamente el de la vida cósmica. De ahí que, por encima de las figuras de la religión bíblica, el simbolismo resida en las realidades naturales. Realidades que constituyen las hierofanías, o signos visibles a través de los cuales se revela el Dios vivo en la religión natural. Porque, "si Dios dejó que las naciones siguieran sus caminos, no cesó de dar testimonio de Sí mismo, concediéndoles lluvias y estaciones fecundas y llenando sus corazones de sustento y alegría" (*Hechos*, 14, 16). Pero esta revelación se ha corrompido por doquier: los paganos "trocaron la gloria del Dios incorruptible por simulacros de imagen de hombre corruptible" (*Rom.*, 1, 23) y adoraron los signos en vez de adorar al Significado. El culto cristiano toma esta religión cósmica, la purifica de sus desviaciones y la transforma en signo y prefiguración del misterio cristiano que le da cumplimiento [14].

CAPITULO XVIII

ASCENSION

Hemos tenido ocasión de observar repetidas veces, a propósito de los sacramentos, que su simbólica está asociada a diversos temas bíblicos. En el bautismo, por ejemplo, las vestiduras blancas nos remitían a la teología adámica, la sphragis a la de la alianza, la unción con óleo a la del rey mesiánico. El misterio bautismal único, al reflejarse en todos esos ritos, desplegaba ante nuestros ojos la rica variedad de sus significados. Algo parecido sucede con el ciclo litúrgico pascual que venimos estudiando: presenta un conjunto de aspectos teológicos relacionados con diversos pasajes del Antiguo Testamento, a través de los cuales se manifestaba el único misterio pascual.

Considerado en la perspectiva del *Exodo,* el ciclo aparece como misterio de Cristo muerto y resucitado. Su tema esencial es el paso de la vida antigua a la nueva, figurado por la salida de Egipto. En cuanto nueva creación, es considerado como aniversario de la creación primera y prefiguración de la segunda. Como veremos, también Pentecostés consistió inicialmente en la totalidad del misterio pascual, visto bajo una particular perspectiva bíblica. Lo mismo ocurre con la Ascensión. Se trata de una fiesta que realiza la plasmación de una idea, expresando el misterio pascual

en una determinada perspectiva: la perspectiva mesiánica. Es la fiesta de la instauración real del Mesías, según aparece prefigurada en la liturgia de los Salmos[1]. Por ello, el Salterio constituye la principal fuente bíblica de la Ascensión[2].

Esta relación se centra principalmente en tres salmos que estudiaremos sucesivamente. Justino, en la *Apología,* escribe: "Ved cómo debía subir al cielo según las profecías. Está escrito: Alzad las puertas de los cielos; ábranse, y entrará el rey de la gloria" (LI, 6-7). La cita es del *Salmo* 23, 7. El más antiguo testimonio que poseemos de la aplicación de este salmo a la Ascensión se halla en el *Apocalipsis de Pedro*: "Los ángeles se apremiaban mutuamente, para que se cumpliera la palabra de la Escritura: Abrid, príncipes, vuestras puertas (Rev. Or. crist., 1910, p. 317). Príncipes son aquí los ángeles, custodios de la esfera celeste donde, el día de la Ascensión, el Verbo de Dios introduce a la humanidad que había asumido.

La aplicación de estos versículos a la Ascensión fue muy pronto combinada con un tema teológico que aparece en fecha temprana: la ignorancia de las potencias angélicas de los cielos intermedios acerca del descendimiento de Cristo al mundo y su estupor al verle subir lleno de gloria el día de la Ascensión[3]. Encontramos por primera vez el tema en la *Ascensión de Isaías*: "Cuando el Verbo descendió al tercer cielo y se transformó según la forma de los ángeles que se hallaban en el tercer cielo, los guardianes de la puerta del cielo le pidieron la contraseña, y el Señor se la dio para no ser reconocido; cuando le vieron no le adoraron, porque su aspecto era como el de ellos" (10, 24-26). En cambio, cuando a su regreso Cristo "subió al tercer cielo, no se transformó, y todos los ángeles que están a derecha e izquierda y el trono que está en medio de ellos le adoraron y alabaron, diciendo: "¿Cómo Nuestro Señor pudo descender a escondidas, sin que nos diéramos cuenta?" (11, 25-26).

El tema de la Encarnación oculta a los ángeles rea-

parece en un célebre pasaje de San Ignacio de Antioquía: "El príncipe de este mundo ignoró la virginidad de María y su parto, así como la muerte del Señor, tres misterios clamorosos realizados en el silencio de Dios" (*Eph.*, XIX, 1). Esta ignorancia de las potencias angélicas al tiempo de la Encarnación y la revelación de la gloria del Hombre-Dios que les fue hecha en la Ascensión se remontan a San Pablo: "Nosotros predicamos una sabiduría de Dios misteriosa y oculta. Sabiduría que no conocieron los príncipes de este mundo, porque, de haberla conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria" (*1 Cor.*, 2, 7-8). Y en su *Carta a los Efesios* dice: "A la vista de la Iglesia, los principados y las potestades conocen la sabiduría infinitamente variada de Dios" (*Ef.*, 3, 10). El tema del *descensus* oculto y del *ascensus* manifestado a los ángeles, guardianes de las puertas del cielo, armonizaba perfectamente con el salmo 23, aplicado a la Ascensión.

Ya Justino presenta la fusión de ambos temas: "Alzad, príncipes, vuestras puertas; alzaos, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria. Cuando Cristo resucitó de entre los muertos y subió al cielo, los príncipes establecidos por Dios en los cielos recibieron orden de abrir las puertas de los cielos, para que el que es rey de gloria entrara y subiera a sentarse a la derecha del Padre, hasta poner a sus enemigos como escabel de sus pies. Pero cuando los príncipes de los cielos le vieron sin belleza, sin honor y sin gloria en su figura, no le reconocieron y exclamaron: "¿Quién es este rey de gloria?" (XXXVI, 4-6). Aquí interviene un nuevo elemento. Al tiempo del *ascensus,* los ángeles no reconocen a Cristo a causa de la apariencia humana de que se halla revestido. La expresión *sin belleza* alude a Isaías 53, 2: "No hay en él hermosura", uno de los textos más frecuentemente citados en la comunidad primitiva [4].

San Ireneo comenta el salmo en ese mismo sentido, pero prescindiendo de la última idea: "Que debía su-

bir al cielo, David lo dice en otro lugar: Alzad, príncipes, vuestras puertas; alzaos, puertas eternas, y pasará el rey de la gloria. Las puertas eternas son el cielo. Porque el Verbo descendió sin hacerse visible a las criaturas, éstas no le reconocieron en su descendimiento. Hecho visible mediante su Encarnación, subió a los cielos. Al verlo, los ángeles inferiores gritaron a los que estaban encima: Abrid vuestras puertas; alzaos, puertas eternas, que el rey de la gloria hace su entrada. Y como los ángeles de encima dijeron atónitos: ¿Quién es éste?, los que le veían clamaron de nuevo: El Señor fuerte y poderoso, el rey de la gloria" (*Dem.*, 84).

El punto de vista teológico de Ireneo no coincide exactamente con el de Justino. Orígenes, en cambio, está en la línea de éste: "Cuando avanzó, vencedor, con su cuerpo resucitado de entre los muertos, algunas potencias dijeron: "¿Quién es éste, que viene de Bosra con sus vestiduras manchadas de rojo?" (*Is.*, 63, 1). Pero los que le acompañaban dijeron a los guardianes de las puertas de los cielos: "Abríos, puertas eternas" (*Co. Jo.*, VI, 56; Preuschen, 165). San Atanasio aporta un nuevo matiz: "Los ángeles del Señor que le acompañaron en la tierra, al verle subir, le anuncian a las virtudes celestes, para que abran sus puertas. Las potencias celestes se llenan de estupor al verle en la carne. Por eso exclaman: "¿Quién es éste?", atónitas ante esta asombrosa economía. Y los ángeles, subiendo con Cristo, responden: "El Señor de las virtudes, el Rey de la gloria, revelando a quienes se hallan en los cielos el gran misterio, a saber, que el vencedor de los enemigos espirituales es el Rey de la gloria" (*Exp. Salm.* XXIII; PG, XXVII, 141 D). Es clara la influencia de Orígenes en el tema de los ángeles que descendieron con Jesús y suben con El [5].

Aunque con ciertas variantes, Gregorio de Nisa presenta el mismo tema en un texto de especial importancia para nosotros por hallarse en el Breviario ro-

mano como lección del segundo nocturno del miércoles en la octava de la Ascensión: "David, arrebatado fuera de sí hasta no sentir el peso del propio cuerpo y mezclándose a las potencias hipercósmicas, nos describe las palabras con que éstas, mientras acompañan al Señor en su descendimiento, ordenan a los ángeles que rodean la tierra y a quienes está confiada la existencia humana que alcen sus puertas" (PG, XLVI, 693). Pero los ángeles del perigeo no reconocen al Señor, porque "Este, adaptándose siempre a la capacidad de quien le recibe, lo mismo que se hizo hombre con los hombres, se hace ángel con los ángeles". Por consiguiente, exclaman: "¿Quién es este rey de la gloria?" Volvemos a hallar la concepción de la *Ascensión de Isaías*, según la cual Cristo adopta sucesivamente las formas de las naturalezas angélicas que va atravesando en su descendimiento, enriquecida por la idea origenista de la acomodación del Verbo a la capacidad de quienes le reciben.

Y llegamos a la Ascensión: "Ahora, por el contrario, son nuestros guardianes quienes forman su cortejo y ordenan a las puertas hipercósmicas que se abran para que sea de nuevo adorado en ellas. Mas éstas no le reconocen, porque va revestido de la pobre túnica de nuestra naturaleza, porque sus vestiduras se han enrojecido en el lagar de los males humanos. Por eso, ahora son ellas quienes exclaman: "¿Quién es este rey de la gloria?" (693 B-C). La ausencia de hermosura en Cristo, que resulta de su naturaleza humana y de su Pasión y le impide ser reconocido por las potencias celestes al tiempo de su Ascensión, recuerda a Justino y Orígenes (la misma cita de *Is.*, 63, 1)[6].

Observemos, finalmente, que el tema aparece en el *De Mysteriis*, de San Ambrosio: "También los ángeles dudaron, cuando Cristo resucitó, al ver cómo, aun siendo carne, subía al cielo. Entonces exclamaban: "¿Quién es este rey de la gloria?" Y mientras unos decían: "Alzad, príncipes, las puertas, y entrará

el rey de la gloria", otros dudaban y decían: "¿Quién es éste, que sube de Edom?" (*Is.*, 63, 1). (*De Myst.*, XXXVI; Botte, 119)[7].

* * *

Como hemos visto, en el pasaje del *Diálogo* de Justino (XXXVI, 4), a la cita del *Salmo 23* se añadía otra del *Salmo 109:* "Los príncipes recibieron orden de abrir sus puertas, para que el que es rey de gloria entrara y subiera a sentarse a la derecha del Padre, hasta poner a sus enemigos como escabel de sus pies". En un pasaje como éste se ve hasta qué punto está empapada del Antiguo Testamento la teología de la comunidad primitiva. Podemos afirmar que los primeros Padres pensaron el hecho de Cristo con categoría véterotestamentarias[8]. Esto sucede, de manera particular, en el caso presente, donde el salmo ha proporcionado al dogma cristiano su expresión definitiva.

El *Salmo 109,* en efecto, constituye una fuente esencial de la teología de la Ascensión. Ya el Nuevo Testamento lo utiliza en este sentido: lo vemos incorporado, para designar la Ascensión, a la más antigua profesión de fe cristiana, el discurso de Pedro el día de Pentecostés: "Como David era profeta y sabía que Dios le había jurado solemnemente que *asentaría* sobre su trono a un hijo de su sangre, con visión profética habló de la resurrección de Cristo. Este es Jesús, a quien Dios resucitó, de lo cual nosotros todos somos testigos. Exaltado, pues, por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo, ha derramado lo que veis y oís. Pues David no subió a los cielos, antes bien dice: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies" (*Hechos* 2, 30-35).

Este pasaje declara abiertamente que el misterio predicho por David en el *Salmo 109* es la Ascensión de Cristo. Nos permitimos advertir que aquí —como

en todos nuestros textos— se trata de la Ascensión en sentido teológico, es decir, de la exaltación de la humanidad de Cristo en la gloria del Padre, que tiene lugar inmediatamente después de la Resurrección; y no de la Ascensión corporal, que tendrá lugar cuarenta días después[9]. Es un motivo teológico arcaico. Conviene relacionar este pasaje con la *Epístola a los Efesios*: "Dios desplegó su fuerza en Cristo, cuando le resucitó de entre los muertos y le hizo sentar a su derecha en los cielos, por encima de todo principado, de toda autoridad y de todo cuanto pudiera decirse. Todo lo puso a sus pies" (*Ef.*, 1, 20-22). Es evidente que nuestro salmo sirve de fondo a este texto. Y lo prueba, en primer lugar la *sessio a dextris*, tomada del salmo para definir la instauración de la humanidad de Cristo en la gloria trinitaria; así como la expresión siguiente: "Todo lo puso bajo sus pies", que alude al *scabellum pedum*.

La fórmula *sessio a dextris* para expresar la exaltación de la humanidad de Cristo en la Ascensión aparece en otros lugares del Nuevo Testamento (*Rom.*, 8, 34)[10], de donde pasó a la catequesis común. También en sentido de exaltación la utiliza el *Símbolo*, donde expresa un misterio particular, la καθισις, no propiamente la Ascensión, sino el estado de la humanidad de Cristo en su glorificación junto al Padre en el tiempo que va de la Ascensión a la Parusía: *Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est*. Este ejemplo nos muestra hasta qué punto el Antiguo Testamento, y en particular los Salmos, sirvieron a la comunidad cristiana para constituir su teología.

No debemos, pues, extrañarnos al ver que los Padres aplican constantemente nuestro salmo a la Ascensión. Por ejemplo, el mismo San Justino: "Dios, el Padre del mundo, debía elevar a Cristo al cielo después de su Resurrección, y debe retenerlo allí hasta que haya sometido a los demonios, sus enemigos, hasta que se complete el número de los predestinados, en

atención a los cuales no ha entregado todavía el universo a las llamas. Escuchad cómo el Profeta David predice estos acontecimientos: El Señor dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que haya hecho de tus enemigos el escabel de tus pies" (*Apol.*, XLV, 1-3). Nótese que aquí la victoria sobre las potencias designadas por el *scabellum pedum* es la Parusía, término del misterio de la *sessio a dextris*, inaugurada con la Ascensión.

Pero esta interpretación del salmo como alusión al conjunto de los tres misterios se encuentra ya en San Pablo. La *Primera Epístola a los Corintios* entiende el *scabellum pedum* en sentido escatológico: "Es menester que Cristo reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo que será destruido es la muerte. Porque Dios sometió todo bajo sus pies" (*1 Cor.*, 15, 25-26). Aquí el *scabellum pedum* es ya una realidad actual, como en *Ef.*, 1, 22, pero al mismo tiempo una realidad escatológica. Conviene tener en cuenta, siguiendo la oportuna observación de D. Mollat, que San Pablo, tras haber interpretado en un principio la victoria de Cristo sobre esas potencias en sentido escatológico, en la época de las Epístolas de la cautividad insistió más en el carácter actual de dicha victoria, es decir, en su carácter de escatología realizada [11].

Aún más explícita que la *Epístola a los Corintios* es la *Epístola a los Hebreos*, donde encontramos de nuevo un comentario a nuestros versículos. Como se sabe, la *Epístola a los Hebreos* presenta la teología de la Ascensión en el marco de la entrada del sumo sacerdote en el Santo de los Santos tras la ofrenda del sacrificio expiatorio. Y en este marco viene introducido el salmo: "Cristo, por el contrario, habiendo ofrecido un solo sacrificio por los pecados, se sentó para siempre a la diestra de Dios, esperando que sus enemigos se conviertan en escabel de sus pies" (*Hebr.*, 10, 12-13). Tenemos, pues, la misma oposición entre la *sessio a dextris* como expresión de la realeza actual

de Cristo —cuyo carácter definitivo subraya, por lo demás, el autor de la Epístola— y el *scabellum pedum*, cuya realización se espera todavía y que corresponde a la victoria última de Cristo sobre las potencias enemigas [12].

La tradición posterior continuará viendo en nuestro salmo la profecía del misterio particular de la *sessio a dextris*, subsiguiente a la Ascensión. Así, Eusebio de Cesarea escribe: "El trono designa la dignidad real de Cristo; la *sessio*, la inconmovible estabilidad de su instauración en la realeza; *a dextris* designa su participación en los bienes de la diestra del Padre. El Hijo, en efecto, recibe del Padre todos los bienes de la diestra, buenos y saludables, para distribuirlos" (*Co. Ps.*, PG, XXIII, 1341 B). Igualmente, San Atanasio distingue las profecías de la Ascensión propiamente dicha y la profecía de la *sessio* (κάθισις), que es nuestro salmo. Todos estos testimonios demuestran que el misterio de la *sessio*, que forma parte del Símbolo, alcanzó su formulación en el ámbito del *Salmo 109* [13].

Y no es este el único aspecto de la teología de la Ascensión relacionado con el salmo de que tratamos. El texto de Justino anteriormente citado continúa así: "El Señor hará salir de Jerusalén el cetro de vuestra fuerza. Estas palabras anuncian la palabra poderosa que los Apóstoles, saliendo de Jerusalén, predicaron por todas partes" (*Apol.*, XLV, 5). Se trata de una cita del versículo siguiente del *Salmo 109*, aplicada a la predicación del Evangelio. Idéntica es la interpretación de Eusebio: "A mi entender, en este pasaje, el cetro del poder designa la predicación del Evangelio. En efecto, la palabra que anuncia el poder de nuestro Salvador y la economía de su obra es un cetro que simboliza a la vez la enseñanza y la salvación" (PG, XXIII, 1342 C).

Pero lo importante es que, en estos dos pasajes, el misterio de la evangelización aparece relacionado directamente con el misterio de la Ascensión [14]. Ahora bien, en el libro de los *Hechos* leemos: "Exaltado por

la diestra de Dios y habiendo recibido el Espíritu Santo, ha derramado lo que veis y oís" (*Hechos*, 2, 33). Y en la *Epístola a los Efesios*: "Puso todo bajo sus pies y a él le constituyó como jefe supremo de la Iglesia" (1, 22). Y más adelante: "El subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo. El hizo a unos apóstoles, a otros profetas" (4, 10-11). Igualmente en el *Evangelio de San Marcos*: "Después de haberles hablado así, el Señor Jesús fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios. Y ellos marcharon a predicar por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando su palabra por los milagros que la acompañaban" (16, 19).

Se nos propone aquí una secuencia análoga: ascensión-sesión-misión. Y es notable que en tres de los pasajes citados se aluda a nuestro salmo: Marcos cita la *sessio a dextris*; la *Epístola a los Efesios*, el *scabellum pedum*, y los *Hechos* ambas cosas. Podemos, por tanto, preguntarnos si la segunda parte de estos pasajes —la referente a la misión— no estará relacionada con el versículo siguiente de nuestro salmo. L. Cerfaux ha demostrado que el pasaje de *Filipenses* 2, 5-11 sobre el anonadamiento y la exaltación de Cristo está construido sobre *Isaías* 53 [15]. El caso que nos ocupa presenta un hecho análogo. Nos hallamos ante un *theologúmenon*, común a diversos pasajes del Nuevo Testamento, estructurado sobre el *Salmo 109*, 1-2. Vemos una vez más cómo el Nuevo Testamento se ha expresado en el marco teológico del Antiguo [16].

* * *

El tercer salmo de la Ascensión es el 67. También este salmo es aplicado por el Nuevo Testamento a nuestro misterio en un pasaje particularmente significativo: "A cada uno de nosotros le fue dada la gracia según la medida del don de Cristo. Por lo cual, fue dicho: Subió a las alturas, llevó consigo a los cau-

tivos, concedió dádivas a los hombres. ¿Y qué significa "subió" sino que descendió primero a las regiones inferiores de la tierra? El que descendió es el mismo que subió para llenarlo todo. El es también quien hizo a unos apóstoles, a otros profetas" (*Ef.*, 4, 7-11). En este pasaje encontramos la oposición entre el *descensus* y el *ascensus* que vimos en la *Ascensión de Isaías*. Asimismo encontramos el nexo entre la Ascensión y la Misión.

Es importante destacar para nuestro propósito un rasgo de la traducción del salmo que da San Pablo. Mientras el texto hebreo habla de dádivas "recibidas" por Yavé, Pablo habla de dádivas "concebidas" por Cristo. Se trata, sin duda, de una modificación intencionada del texto. Modificación que —como ha observado Balthasar Fischer— está relacionada con la "cristologización" del *Salmo* [17]. Lo que el Antiguo Testamento dice de Yavé es aplicado —y, por cierto, con toda legitimidad— a Cristo. El cambio introducido en el texto señala el paso del Dios del Antiguo Testamento al del Nuevo. Pero lo más importante para nosotros es que esto subraya el carácter cristológico de la interpretación de los Salmos en la Iglesia primitiva. Aquí ve San Pablo no una expresión de la trascendencia divina —contenida en el sentido literal del salmo—, sino una expresión de la misericordia de Cristo, que constituye su sentido tipológico. Y este sentido profético es el único que nos interesa [18].

La tradición recogerá esa interpretación paulina del salmo. Justino la aplica a la Ascensión (*Dial.*, XXXIX, 1 y LXXXVII, 6). San Ireneo escribe: "Y, resucitado de entre los muertos, subirá al cielo, como dice David: El carro de Dios son miles y miles de ángeles; el Señor se halla en medio de ellos, en el Sinaí, en el santuario. Sube a las alturas llevando consigo la muchedumbre de los cautivos; concedió dádivas a los hombres. El profeta llama cautividad a la abolición del poder de los ángeles rebeldes. E indicó el lugar desde donde debía elevarse de la tierra al cielo, porque

el Señor —dice— subió de Sión, es decir, del monte que está frente a Jerusalén, llamado Monte de los Olivos. Después de resucitar de entre los muertos, reúne a sus discípulos, los cuales contemplaron su ascensión y vieron abrirse los cielos para recibirle" (*Dem.*, 83; PO, XII, 793).

Orígenes, relacionando dicho versículo con *Mt.*, 12, 29, lo considera como profecía de la participación de los justos en la resurrección y en la ascensión: "Comenzó por encadenar en la cruz al demonio y, entrando en su casa, es decir, en el infierno, se elevó desde allí a las alturas y llevó consigo a los cautivos, o sea, a cuantos resucitaron y entraron con El en la Jerusalén celestial" (*Co. Ro.*, V, 10; PG, XIV, 1052 A).

Pero éstos no eran los únicos versículos del salmo aplicables a la Ascensión. El versículo 34 habla de Yavé, "que sube sobre el cielo del cielo hasta Oriente". Su importancia para la historia litúrgica es extraordinaria. Afirmaba, en efecto, que la Ascensión de Cristo había tenido lugar hacia Oriente. Por eso lo cita la *Didascalía de los Apóstoles* (II, 57, 5) para justificar la práctica de la oración hacia Oriente [19]. Pero los ángeles de la Ascensión habían anunciado que "Cristo volvería como había subido al cielo" (*Hechos*, 1, 11). De ahí que el retorno de Cristo se esperase por Oriente. Tal es, según Erik Peterson, el origen de la oración hacia Oriente: la espera del retorno de Cristo, que debe aparecer por Oriente [20]. Pero, dada la antigüedad de esa costumbre, el hecho de que se halle relacionada con la aplicación del salmo a la Ascensión quiere decir que la aplicación de nuestro versículo a la Ascensión es aún más antigua y data de los tiempos apostólicos.

Sin embargo, la exegesis del salmo chocaba con una dificultad. Es cierto que se habla de una Ascensión hacia Oriente, pero el versículo 5 dice: "Preparad los caminos al que sube hacia Occidente". La dificultad fue resuelta de diversas maneras. Eusebio encuentra aquí la misma oposición que en la *Epístola a los Efesios,* entre el *descensus* y el *ascensus*. El texto añade:

"El es quien subió sobre el cielo del cielo hacia Oriente. Lo cual corresponde exactamente a lo escrito más arriba: Preparad los caminos al que sube hacia Occidente. Convenía, en efecto, que, después de conocer su descenso, fuéramos instruidos acerca de su ascensión. Su descenso tuvo lugar hacia Occidente mediante el oscurecimiento de los rayos de su divinidad; su ascensión tiene lugar sobre el cielo del cielo hacia Oriente mediante la restauración (*apocatastasis*) gloriosa en los cielos" (PG, XXIII, 720).

Esta simbólica del Occidente y del Oriente era, como sabemos, familiar a la comunidad primitiva. En los ritos del bautismo la renuncia a Satanás tenía lugar mirando a Occidente y la adhesión a Cristo mirando a Oriente[21]. Eusebio nos explica este simbolismo: "La comparación con el sol te ayudará a comprender de qué se trata. De igual modo que el sol, después de su ocaso, realiza un recorrido invisible y, llegado al horizonte oriental, se eleva derecho al cielo, iluminando todas las cosas y dando al día su luz, así aquí se nos muestra cómo el Señor, después de efectuar, por así decirlo, su ocaso al tiempo de su Pasión y Muerte y después de atravesar esa región, sube al cielo del cielo hacia Oriente" (PG, XXIII, 720 A). Atanasio ofrece la misma interpretación: el *occasus* es su descendimiento a los Infiernos, el *oriens* su Ascensión (PG, XVII, 294 B, 303 D).

Pero existe otra interpretación del *ascensus super occasum*: es la victoria de Cristo sobre la muerte, simbolizada ésta por el *occasus*. En este sentido, escribe Gregorio de Nisa: "El pecado del hombre fue la causa de su expulsión del paraíso. Entonces abandonó el Oriente (*Gén.*, 2, 8), para habitar en Occidente. Por eso el Oriente aparece por Occidente (*Zac.*, 6, 12): Alabad al Señor, que sube por Occidente, para que el sol ilumine las tinieblas" (PG, XLVI, 496 A). Como se observará, en este texto las alusiones a los pasajes del Antiguo Testamento, donde se habla de *Christus-Oriens*, se corresponden mutuamente. El abandono del

Oriente para habitar en Occidente como expresión del destierro fuera del paraíso es un tema que se remonta a Orígenes [22].

En dependencia, sin duda, de la misma fuente, San Hilario presenta una concepción idéntica. El santo conoce las dos explicaciones (PL, IX, 467 B), pero insiste en la segunda: "Todo lo que viene a la existencia tiene su ocaso. Y ese aniquilamiento de las cosas que tienen ocaso es la muerte. Es preciso, pues, exaltar y preparar los caminos al que asciende sobre el ocaso de la muerte, es decir, al que destruyó todo ocaso triunfando de su propio ocaso. Ciertamente, ascendió sobre el ocaso de nuestra muerte, el que nos alcanzó la vida de entre los muertos mediante su resurrección. Y ese fue el gozo de los Apóstoles, cuando le vieron y tocaron después de su resurrección" (PL, IX, 446 B). La victoria sobre el *occasus* es aquí la Resurrección, que precede a la Ascensión, mientras que para Eusebio y Atanasio es el descendimiento a los Infiernos [23].

* * *

Los numerosos testimonios aducidos prueban que los salmos estudiados hasta aquí fueron considerados por el Nuevo Testamento y por la comunidad primitiva como profecías de la Ascensión, y en este sentido quedaron incorporados a la liturgia de la Iglesia. Pero ahora se nos plantea un nuevo problema: ¿está bien fundada esta interpretación profética? ¿Hasta qué punto puede decirse que no descansa en asociaciones arbitrarias? ¿Expresa, en realidad, el verdadero sentido de los salmos? ¿No obedecerá a ciertas preocupaciones propias de aquellos tiempos, cuando el conflicto entre judaísmo y cristianismo ponía en primer plano la cuestión del sentido profético? Y semejante preocupación, ¿no tendrá para nosotros un carácter secundario? ¿No sería preferible despojar a los salmos de

ese mesianismo para quedarnos simplemente con su valor eterno de oraciones inspiradas?

Pero el hecho es que en toda la tradición antigua el uso litúrgico de los salmos se basa en su significación mesiánica. Esta es la que les da todo su valor en la comunidad primitiva, la cual los adoptó —como hemos dicho—, no debido a su valor religioso ni a su carácter inspirado, sino únicamente porque creyó que se referían a Cristo. Fueron, pues, empleados en la Iglesia a causa de su sentido mesiánico. Ahora bien, si no es éste su sentido real, quiere decir que su empleo litúrgico obedece sólo a un simbolismo acomodaticio y pierde toda significación dogmática. Tal empleo sólo tendrá valor en la medida en que la interpretación cristológica no sea algo sobreañadido, sino que corresponda a su significado literal.

¿Qué ocurre entonces con los salmos que hemos estudiado? Si se adopta la concepción de profecía que comienza con Teodoro de Mopsuestia y que sólo considera mesiánicos algunos vaticinios —de aplicación, por lo demás, discutible—, se admitirá a lo sumo el mesianismo del *Salmo 109*, negando el de los demás. Si, por el contrario, se estima con la mayoría de los Padres que los personajes, los acontecimientos y las instituciones del Antiguo Testamento son figuras de las realidades escatológicas y que se cumplieron en Jesucristo, entonces la interpretación escatológica de nuestros salmos resulta plenamente válida. Ahora bien, tal interpretación radica en el mismo Antiguo Testamento. El *Salmo 23*, nos describe una procesión que entra en el Templo de Jerusalén [24]. Pero sabemos que, ya para el Antiguo Testamento, el Templo de Jerusalén es figura del Templo de la Jerusalén futura y que el culto tiene una significación escatológica. La *Epístola a los Hebreos*, aplicando el salmo a la entrada de Cristo en el Templo celeste al tiempo de la Ascensión, no hará más que afirmar la realización en Cristo de lo previamente anunciado por el culto del Templo.

El *Salmo 67* es también procesional: "Abren la

marcha —escribe Pedersen— los cantores, siguen los músicos con sus instrumentos, rodeados de doncellas que danzan al son de los címbalos" (p. 437). El *Apocalipsis,* por su parte, ve en esa liturgia terrestre una figura de la liturgia celeste (15, 2)[25]. Pero el texto mismo del salmo nos invitaba —y con más claridad que en el caso anterior— a dar a la liturgia un sentido escatológico: "Si los *Salmos* —escribe Gunkel— hablan del pasado y del presente de Yavé, también hablan del futuro. El corazón piadoso se estremece al pensar en el tiempo futuro, cuando el Señor aparezca en su verdadera grandeza y tome posesión del Trono del Mundo. Tal celebración gozosa del futuro es la que visiblemente describe el *Salmo 67*"[26]. Según esto, San Pablo, en *Ef.*, 4, 8 no dio un sentido totalmente nuevo al *Salmo 67.* Este describe la entrada escatológica en el Templo celeste, y Pablo afirma que lo que se dijo de Yavé se ha cumplido en Jesús. Es uno de los aspectos en que el Nuevo Testamento da cumplimiento al Antiguo[27].

El *Salmo 109* presenta otro aspecto de la tipología escatológica del Antiguo Testamento. Aquí la figura no está constituida por la liturgia del Templo, sino por el rey davídico. No obstante, cae dentro del mismo conjunto figurativo, ya que la realeza y el Templo están estrechamente unidos[28], cosa que nuestro salmo pone de relieve asociando el sacerdocio a la realeza. Es también posible que en él se aluda a un rito de unción real que formaba parte de la liturgia del Templo[29]. La atribución de los *Salmos* a David viene a subrayar precisamente ese nexo entre el Templo y la Realeza. Por otra parte, el rey davídico es una figura del Mesías. Más aún: aquí el rey es un personaje escatológico[30]. Se trata de una profecía en sentido estricto (*Mt.*, 22, 44).

No obstante, algunas interpretaciones concretas de la tradición antigua pueden prestarse a discusión. Los Padres utilizaban el texto de los LXX. Por eso, leyeron "príncipes" (23, 7) donde se habla simplemente

de "dinteles de las puertas". Asimismo, en 67, 5, no se habla de "Occidente", sino de "llanuras"[31]. Y tampoco en 67, 34 se habla de "Oriente", sino sólo de cielos "antiguos". A veces se tomaban libertades con el texto, como hemos visto en San Pablo, quien sustituía "recibir" por "conceder" (67, 19). De aquí se sigue que tales interpretaciones concretas se pueden conservar en cuanto que forman parte del Nuevo Testamento o de la Tradición, pero que, de hecho, no se basan en el Antiguo Testamento.

Pero lo que importa no son esas interpretaciones concretas, que obedecen a deficiencias de traducción o a métodos de interpretación rabínica que no son ya los nuestros. No tenemos, además, por qué detenernos en ello. Se trata de algo accidental. Lo esencial se encuentra, como acabamos de ver, en el hecho de que la interpretación escatológica que los Padres dan a los salmos está de acuerdo con el significado de éstos, bien porque tal significado se base en la tipología general del Antiguo Testamento, bien porque sea más estrictamente profético. De este modo, la demostración neotestamentaria sigue siendo perfectamente válida. Los Padres —y antes el Nuevo Testamento— vieron con razón que los salmos poseían un sentido escatológico, pues tal es su sentido, y que tenían su cumplimiento en Cristo, pues El es el *eschatos anthrôpos*.

CAPITULO XIX

PENTECOSTES

Como hemos visto al comienzo del capítulo precedente, en un principio la fiesta de Pascua era la fiesta de todo el misterio cristiano: encarnación, pasión, resurrección, ascensión, venida del Espíritu Santo. Así aparece en las más antiguas homilías de Melitón y de Hipólito [1]. De ello se hace eco, en el siglo IV, Gregorio de Nacianzo: "Tal es la fiesta que hoy celebras, pues, el nacimiento del que nació por ti y llora la muerte del que murió por ti" (XXXVI, 652 D). Por otra parte, esta fiesta llena todo el tiempo pascual, que constituye un solo día de fiesta. En tal sentido se expresa San Atanasio en sus *Cartas pascuales*: "El santo domingo se extiende, en virtud de una gracia continua, a las siete semanas de la santa Pentecostés, durante las cuales celebramos la fiesta de la Pascua" (XXVI, 1389 C). Aquí Pentecostés significa solamente el tiempo pascual y tiene por contenido la Resurrección.

Pero, a partir del siglo IV, se va perfilando una tendencia nueva que dividirá la única fiesta del único misterio en diversas fiestas, asociadas a episodios particulares. El día de Pascua es asociado a la Resurrección; el día cuadragésimo, a la Ascensión, y el día quincuagésimo, a la efusión del Espíritu. Como obser-

va justamente Dom Odo Casel[3], el aspecto histórico tiende a sobreponerse al aspecto teológico. Tal evolución parece haberse verificado, en gran parte, bajo la influencia de las peregrinaciones a Jerusalén, donde se había desarrollado la costumbre de conmemorar los episodios de la vida histórica de Cristo en la fecha y el lugar en que se produjeron, como atestigua el *Diario de viaje de Eteria*[4]. A lo cual se añade, en esta misma época, la necesidad de multiplicar las fiestas cristianas para sustituir a las fiestas paganas, así como el interés por solemnizar los dogmas definidos en los concilios contra los herejes.

Todo esto reviste una especial importancia por lo que se refiere a la Pentecostés, fiesta que designó sucesivamente dos realidades distintas. Para el cristianismo más antiguo, Pentecostés designa las siete semanas siguientes a la Pascua, cuyo contenido es el misterio pascual en su totalidad, considerado bajo los aspectos supuestos especialmente de relieve por la fiesta judía de la recolección, que correspondía a esas siete semanas. Más tarde, a partir del siglo IV, tiende a designar, más en concreto, el último día de ese período, limitando su contenido a la venida del Espíritu Santo. De los temas simbólicos que vamos a estudiar, los dos primeros se refieren principalmente al primer aspecto y el último al segundo.

* * *

En su tratado *De specialibus legibus,* precioso para nuestro conocimiento del culto judío en la época de Cristo, Filón de Alejandría analiza las diferentes festividades. Tras hablar de la Pascua y de los Acimos —la primera tenía lugar el 14 de Nisán, la segunda comenzaba el 15 de dicho mes y acababa siete días más tarde—, continúa: "Hay una fiesta dentro de la misma fiesta: tiene lugar al día siguiente al primero y es llamada fiesta de la gavilla" (*De spec. leg.,*

II, 162). Después de explicar el significado de esta fiesta pasa a la siguiente: "La fiesta que tiene lugar según el número cincuenta (πεντηκοστόν) ha recibido el nombre de fiesta de las primicias" (*Id.*, 179). Ambas fiestas se encuentran estrechamente relacionadas, pues constituyen el primero y el último día de las siete semanas que forman el tiempo de la recolección. Por eso el último día era llamado fiesta de las semanas [5].

Tal es la explicación que de esta fiesta nos da el *Deuteronomio*: "Contarás siete semanas y celebrarás la fiesta de las semanas en honor de Yavé, tu Dios" (16, 9). Como se ve, la fiesta se inaugura con el comienzo de la recolección y acaba con ésta. Otros textos vienen a precisar esta doble solemnidad y su fecha: "Cuando hagáis la recolección, llevaréis al sacerdote una gavilla (δεάγμα), primicias de la recolección. El sacerdote le agitará ante Yavé, para que os sea propicio; la agitará el día siguiente al sábado. A partir de ese día, contaréis siete semanas completas hasta el día siguiente al séptimo sábado y ofreceréis una nueva oblación" (*Lev.*, 23, 10-15).

Nos hallamos ante una unidad litúrgica bien definida: las siete semanas de la recolección. Su comienzo, que consiste en la ofrenda de la gavilla, tiene lugar el segundo día de los ácimos, el 14 de Nisán, pero no tiene nada que ver con la fiesta de los ácimos. Su conclusión es la fiesta de las semanas, cincuenta días después; de ahí su nombre de Pentecostés.

La acción característica de este conjunto litúrgico es la ofrenda de las primicias, cuyo cumplimiento vieron los Padres en la Pentecostés cristiana. Pero, ya antes, Filón de Alejandría había buscado la significación religiosa del gesto litúrgico de la ofrenda de las espigas. Y es curioso que dé el mismo simbolismo a la fiesta de las primicias, cincuenta días más tarde. Hablando de la primera, escribe: "La gavilla es presentada sobre el altar como primicias (ἀπαρχή) del país, obtenido por el pueblo como lugar de habitación

y de toda la tierra, en acción de gracias (εὐχαριστία por la prosperidad y la abundancia. La fiesta de las primicias entraña a la vez el recuerdo de Dios, que es el sumo bien, y un justo agradecimiento hacia Aquél que es realmente la causa de la prosperidad" (*De spec. leg.*, 162-171).

Al comentar luego la fiesta final de Pentecostés, la de las primicias, insiste en el mismo tema: "Esta fiesta es llamada de las primicias en un doble sentido. En primer lugar, porque antes de que el trigo anual sea utilizado por el hombre son ofrecidos como primicias el primer producto de la nueva cosecha y el primer fruto: es, en efecto, prueba de justicia y de piedad, después de haber recibido de Dios la prosperidad como el mayor de los dones, no disfrutar del alimento más necesario y a la vez más útil y agradable ni apropiárselo enteramente sin antes ofrecer las primicias del mismo a Aquél que lo concede; no porque con esto le demos algo, pues todo, riquezas y dones, le pertenece, sino porque con ese humilde símbolo se manifiesta la actitud de agradecimiento y de piedad hacia Aquél que no es avaro de sus gracias, sino que las derrama con perenne liberalidad. En segundo lugar, porque la espiga de trigo es por excelencia el primero y el mejor de los productos" (*Id.*, 179-181).

Filón presenta aquí toda una teología de las primicias como expresión de acción de gracias, es decir, como reconocimiento de la total dependencia del hombre con respecto a Dios. Teología que reaparecerá en los Padres de la Iglesia. Por ejemplo, Orígenes en la *Homilía XXIII sobre los Números*, estudia la simbólica de las fiestas judías e interpreta la fiesta de las primicias (*nova*) en un sentido espiritual, como expresión de la renovación del hombre interior (*Ho. Núm.*, XXIII, 8; PG, XII, 753 A). Pero tal interpretación, si bien nos hace ver en la economía cristiana la realización espiritual de lo que expresaba ri-

tualmente la liturgia judía, carece de relación con la realidad litúrgica de la Pentecostés.

La interpretación litúrgica fue elaborada, de manera especial, por Cirilo de Alejandría. Con él aparece propiamente una simbólica cristiana de la fiesta judía de la recolección. En el *De Adoratione in spiritu et veritate* comenta sucesivamente dos textos bíblicos relativos a la Pentecostés. El primero es *Núm.*, 28, 26-31: "El día de las primicias (*nova*) ofreceréis a Yavé una oblación nueva en la fiesta de las semanas". Cirilo, comentando el texto, escribe: "Diremos que la fiesta de las primicias prefigura el misterio de la resurrección del Señor. En efecto, fue Cristo el primero en quien refloreció la naturaleza humana, tras eliminar la corrupción y alejar de Sí la vejez del pecado" (PG, LXVIII, 1093 A). Es, pues, evidente que para Cirilo el contenido de la fiesta de Pentecostés es la Resurrección.

Acto seguido, compara la fiesta de Pentecostés con la de Pascua. El contenido de ésta es "la muerte del Emmanuel por nosotros. Pero la fiesta que sigue inmediatamente, y que en nada le es inferior, es la resurrección de entre los muertos, que elimina la corrupción y nos hace pasar a una vida nueva. Hemos abandonado, en efecto, el hombre viejo y nos hemos revestido del nuevo, que es Cristo. Contempla, pues, las primicias de la humanidad renovada, es decir, a Cristo, en la figura de la gavilla, en las primicias de los campos y en las nuevas espigas, ofrecidas en santa oblación al Dios Padre" (LXVIII, 1093 C). La fiesta de la recolección se presenta como una figura de la Resurrección de Cristo, y ello bajo el doble aspecto que caracteriza el contenido de la fiesta: se trata, en primer lugar, de una ofrenda, lo cual simboliza la ofrenda de Cristo a su Padre, el carácter sacrificial de la Resurrección; en segundo lugar, es una ofrenda de primicias: Cristo, en efecto, representa las primicias de la humanidad renovada [6].

Más adelante Cirilo precisa su pensamiento: "Cris-

to es, pues, simbolizado por la gavilla en cuanto primicias de las espigas y fruto nuevo; El es, en efecto, el primogénito de entre los muertos, el camino hacia la resurrección, el que renueva todas las cosas. Las realidades antiguas pasaron: todo se ha hecho nuevo, dice la Escritura. La gavilla era presentada ante el Señor; así, el Emmanuel resucitado de entre los muertos, fruto nuevo e incorruptible de la humanidad, subió al cielo para estar siempre presente por nosotros ante el Padre" (1096 A). Como se ve, Pentecostés es para Cirilo el misterio pascual en su totalidad: la oblación de la gavilla sobre el altar es figura de la Ascensión, en virtud de la cual Cristo, primogénito de la humanidad resucitada, permanece eternamente en presencia del Padre para interceder por nosotros. (Véase Crisóstomo, *Ho. Asc.*, PG, L, 445.)

Se habrá observado que en estos pasajes Cirilo se refiere unas veces a textos relacionados con la fiesta de la gavilla y otras a textos relacionados con la fiesta de las primicias. Cirilo coincide con Filón en considerar idéntico el tema de ambas fiestas, pero se diferencia en su interpretación. Por tanto, la realización en la liturgia cristiana del misterio prefigurado por la Pentecostés judía no se refiere sólo al último día de la semana cincuentena, sino a ésta en su conjunto. Así lo afirma expresamente Cirilo: "El texto nos ofrece una evidente prefiguración de la santa Pentecostés al decir que se han de contar siete semanas después de la ofrenda de la gavilla. Nosotros, después de la Resurrección del Salvador, esperamos siete semanas para celebrar la fiesta" (1097 A).

Con este último texto entramos de lleno en la realidad litúrgica. Al fin de las siete semanas, el día de Pentecostés constituye la fiesta de todo el misterio pascual. De ahí que, según Cirilo, Pentecostés y Pascua no se distinguen por su contenido, que es el mismo, sino por el aspecto bajo el cual lo considera cada una. En la fiesta de Pascua el misterio de Cristo se presenta bajo el símbolo de la inmolación del cordero;

en Pentecostés, bajo el símbolo de la ofrenda de las primeras espigas. De esta suerte, se llega a perfilar una línea de la teología de las fiestas que las distingue no a partir de su referencia a los episodios de la historia de Cristo, sino mediante las categorías del Antiguo Testamento en que se expresa el único misterio de Cristo. Y esta línea teológica armoniza perfectamente con el primitivo pensamiento cristiano, para el cual la teología consiste en la formulación del hecho de Cristo mediante categorías tomadas del Antiguo Testamento. La fiesta litúrgica viene a ser la manifestación del mismo en la vida de la comunidad cristiana.

* * *

El primer hecho que caracteriza la fiesta judía de Pentecostés es la ofrenda de las primicias. El segundo es su duración: cincuenta días, es decir, siete veces siete semanas más un día. De aquí derivan los títulos ordinarios de la fiesta: Fiesta de las Semanas o Pentecostés (cincuenta). Evidentemente, esta división septenaria pertenece a la simbólica general del sábado en el Antiguo Testamento. En su *Sermón sobre Pentecostés,* Gregorio de Nacianzo enumera sus diferentes aspectos (XXXVI, 429-433). De ellos nos hemos ocupado al hablar del sábado; resulta, pues, innecesario insistir de nuevo. Pero aquí no se trata sólo de la semana, sino de la semana de semanas. Lo cual introduce dos simbolismos particulares, que encontraremos en los padres y nos ofrecerán nuevas perspectivas sobre la teología de Pentecostés.

Una primera interpretación parte del significado especial que tenía la semana de semanas dentro del judaísmo. El Antiguo Testamento habla, en efecto, de una práctica según la cual cada siete semanas de años, es decir, cada cincuenta años, tenían lugar la remisión de las deudas y la liberación de los esclavos (*Lev.*, 25, 10). El número cincuenta era, pues, símbolo de la

remisión (ἄφεσις) de las deudas. Ya Filón aplicaba este significado a la fiesta de Pentecostés: "La fiesta de la gavilla —escribe— es una especie de fiesta preparatoria, si cabe hablar así, a otra fiesta mayor. A partir de ella, en efecto, se calcula el quincuagésimo (πεντηκοστόν) día, al cabo de siete semanas, número sagrado de la remisión (ἄφεσις) sellado por la mónada, que es imagen del Dios incorpóreo" (*De spec. leg.*, 176).

El texto anterior muestra, en primer lugar, la relación de la fiesta de la gavilla con la fiesta de las primicias: la primera viene a ser como la inauguración de la segunda. Vemos, además, dos importantes simbolismos. Dejemos a un lado por el momento el del quincuagésimo día, esto es, el de la unidad añadida a las siete semanas, para fijarnos en el vínculo que Filón establece entre las siete semanas de Pentecostés y la idea de remisión. Se trata de una simbólica que aparecerá en toda una tradición cristiana: la de la Escuela de Alejandría, donde se aplicará dicho simbolismo a la remisión (ἄφεσις) de los pecados, que constituye un aspecto de la redención operada por Cristo. También, en este sentido, la fiesta de Pentecostés será figura del misterio de la redención. Su simbólica adquirirá importancia gracias a la categoría bíblica de la remisión.

Clemente de Alejandría, cuya dependencia con respecto a Filón es bien conocida, será el primer autor cristiano que vea en el número cincuenta el símbolo de la remisión de los pecados. Refiriéndose a las dimensiones del arca de Noé, observa que ésta tenía cincuenta codos de anchura: "Algunos dicen que este número cincuenta es símbolo de la esperanza y de la remisión que tiene lugar con Pentecostés"[7]. Clemente se presenta a sí mismo como representante de una tradición anterior, que podría ser simplemente Filón. En la línea de Clemente, Orígenes interpreta también simbólicamente las dimensiones del arca: "Como anchura se da el número cincuenta, que es el número consagrado a la remisión y a la gracia. En efecto, según la

Ley, cada cincuenta años tenía lugar una remisión" (*Ho. Gen.*, II, 5).

Pero Orígenes no se contenta con esta indicación. A raíz del texto que acabamos de citar, explica explícitamente el simbolismo de Pentecostés a la redención operada por Cristo: "Cristo, Noé espiritual, en su arca —es decir, en la Iglesia—, donde salva de la destrucción al género humano, atribuyó a la anchura ese número de remisión, el cincuenta. Pues si no hubiera concedido a los creyentes la remisión de los pecados, no se habría extendido la Iglesia por todo el mundo". Aquí encontramos la aplicación a Cristo de la remisión simbolizada por el número cincuenta, pero sin alusión alguna a la Pentecostés litúrgica. Esta aparece en otro lugar: "El número cincuenta expresa la remisión, según el misterio del Jubileo, celebrado cada cincuenta años, o de la fiesta que tiene lugar en Pentecostés" (*Ho. Mth.*, XI, 3; PG, XIII, 908 A).

Este aspecto de la Pentecostés en cuanto símbolo de la remisión tiene en Orígenes una importancia particular, pues él ve en las siete semanas litúrgicas una figura de las semanas de semanas de siglos, a través de las cuales se opera la remisión total de todos los pecados y la restauración de la humanidad entera en su perfección a través de existencias sucesivas: "Conviene examinar si los textos relativos a los días, a los meses, a las estaciones y a los años no se refieren también a los siglos (αἰῶνες). Si la Ley, en efecto, es sombra de los bienes futuros, los sábados serán sombra de otros sábados. ¿Y qué diré de la fiesta de las siete semanas de días?" (*De Or.*, XXVII, 14; Koetschau, 373, 14)[8].

Es interesante, además, observar que Orígenes, en las *Homilías sobre los Números*, intentó hallar en el Evangelio la simbólica de Pentecostés como símbolo de la remisión: "El número cincuenta contiene el misterio de la remisión y del perdón, como hemos visto ampliamente en numerosos pasajes de la Escritura. El quincuagésimo día después de Pascua es considerado por la Ley como una fiesta. Asimismo en el Evangelio,

al exponer la parábola de la remisión y del perdón, el Señor habla de un deudor que debía cincuenta denarios" (*Ho. Núm.*, V, 2; véase también XXV, 2). No es imposible que el empleo de la palabra cincuenta esté relacionado realmente con el tema de la remisión. De este modo la simbólica de Pentecostés, como figura del perdón otorgado por Cristo, tendría un fundamento neotestamentario [9].

Después de Orígenes, esta simbólica persiste dentro del mundo alejandrino, en el ámbito de la enseñanza común. Así aparece en las *Cartas pascuales* de San Atanasio: "Contando siete semanas a partir de Pascua, celebramos el santo día de Pentecostés, prefigurado ya entre los judíos con el nombre de fiesta de las Semanas. En tal época tenían lugar la liberación y la remisión de las deudas. Aquel día venía a ser, pues, un día de libertad" (PG, XXVI, 1366 A). San Atanasio parece asociar a la fiesta anual de Pentecostés la remisión que tenía lugar sólo el año del Jubileo. No obstante, el texto es interesante porque une, más directamente que en el caso de Orígenes, la teoría de la remisión con la fiesta litúrgica cristiana de Pentecostés. Y el contenido de esta fiesta era, según Atanasio, el misterio de la remisión de los pecados, simbolizado por el número cincuenta. La Pentecostés nos lleva, por tanto, a considerar el único misterio redentor bajo una nueva perspectiva teológica [10].

* * *

Después de haber presentado Pentecostés como figura de la remisión, Filón sugiere una segunda interpretación del número cincuenta, tomada de la simbólica pitagórica (*De spec. leg.*, 177). Esto nos introduce en un nuevo aspecto de la simbólica de Pentecostés, deducido no ya de su relación con el año jubilar de semanas, sino de las propiedades del número cincuenta,

compuesto de $7 \times 7 + 1$. Así considerado, éste contiene la perfección del número septenario, multiplicado por sí mismo, y la perfección de la mónada. Tal es, al menos, el razonamiento de Filón. Los Padres de la Iglesia se inspirarán en esta simbólica de los números, pero procurando mostrar la identidad de la mónada de Filón con la ogdóada cristiana, es decir, el octavo día —día en que Cristo resucitó—, figura de la resurrección en la vida futura. Así, por otro camino, que es simplemente un desarrollo de la simbólica del domingo, Pentecostés llegará a designar la resurrección. En este sentido, será el domingo por excelencia, el Gran Domingo, como lo llama San Atanasio (XXVI, 1366 B).

Este autor, en efecto, es el primero en presentarnos Pentecostés como figura de la vida eterna: "Puesto que este tiempo es símbolo del mundo futuro, nosotros celebraremos el gran domingo recibiendo aquí las arras de la vida eterna venidera. Cuando emigremos de aquí entonces celebraremos plenamente la fiesta con el Señor" (*Id.*, 1366 B). El tema de Pentecostés como figura de la vida eterna aparece con frecuencia en Atanasio: "Dentro de algunos días celebraremos la solemnidad de la santa Pentecostés, cuyo ciclo de días es figura del mundo futuro, donde, viviendo siempre con Cristo, alabaremos al Dios del universo" (*Id.*, 1379 A). Es evidente que para Atanasio los días de Pentecostés constituyen una figura de la vida eterna, pero no se ve claramente a qué obedece tal simbolismo.

San Basilio nos da la respuesta. En el *Tratado del Espíritu Santo,* explicando cómo en el cristianismo existen numerosas prácticas que se remontan a la tradición apostólica, y cuyo significado desconocen hoy los cristianos, escribe a propósito de la Pentecostés: "Todo el período de los cincuenta días (πεντηκοστόν) nos hace recordar la resurrección que esperamos en la eternidad. En efecto, este día uno y primero, multiplicado siete veces por siete, concluye las siete semanas de Pentecostés, pues ésta comienza y termina con

él, desplegándose durante tal período cincuenta veces en días semejantes. De ahí su parecido con la eternidad, pues que, por un movimiento circular, acaba donde comienza. En ese día las leyes de la Iglesia nos han enseñado a permanecer de pie durante la oración, a fin de indicar que la parte superior de nuestra alma debe emigrar saliendo del presente hacia el futuro" (*De Spir. Sancto,* 27; Pruche, p. 237).

Para Basilio, como para Atanasio, Pentecostés es figura de la Resurrección. Y es figura de la Resurrección por ser el octavo día. Según el razonamiento de Basilio, aquélla consiste en la repetición, durante siete veces siete días, del primer día inaugural, que es domingo y por tanto octavo. La Pentecostés resulta así compuesta de cincuenta domingos[11]; es el Gran Domingo de que hablaba Atanasio. Ahora bien, el domingo es a la vez memorial de la Resurrección de Cristo y figura de la resurrección venidera. De ahí que la Pentecostés, inaugurada y concluida por un domingo, aparezca en su conjunto como figura de la Resurrección.

Gregorio de Nacianzo elabora un tema análogo: "Las semanas de días dan lugar al de Pentecostés, considerado como santo entre los judíos; las semanas de años dan lugar al año jubilar, como ellos dicen, día de descanso para la tierra y de liberación para los esclavos. Esta nación, en efecto, consagra a Dios no sólo las primicias de los frutos y de los animales, sino también de los días y de los años. Así el número siete, por la veneración de que es objeto, ha dado su dignidad a la Pentecostés. Número que, multiplicado por sí mismo, hace cincuenta, menos un día que tomamos del siglo futuro, la ogdóada, siempre la misma y la primera o más bien única e indestructible. Allí, en efecto, habrá de acabar el presente sabatismo de nuestras vidas, para que una parte sea dada a siete y otra a ocho, según algunos de nuestros predecesores interpretaron el pasaje de Salomón" (XXXVI, 432 A-B).

La perspectiva es algo diferente de la de Basilio. Este

entendía la semana de semanas como compuesta de otros tantos domingos. Gregorio, por el contrario, ve en esta semana de semanas la figura del tiempo, de la semana cósmica que representa la totalidad de la historia, y en el día quincuagésimo, añadido para completar el número cincuenta, la figura de la eternidad simbolizada no por el octavo día —símbolo de la Resurrección—, sino por la mónada, figura de la eternidad indivisible. Su simbólica es más pitagórica, más cercana a Filón que la de Basilio. Nos hallamos ante un simple desarrollo de la simbólica dominical con el acento escatológico característico de los Capadocios [12].

Con San Agustín nos acercamos más a la línea de San Basilio. "El día de Pentecostés tiene un significado misterioso, porque siete veces siete hacen cuarenta y nueve, y volviendo a su punto de partida, es decir, al octavo día, que es también el primero, completa la cincuentena: estos cincuenta días se celebran después de la Resurrección del Salvador para simbolizar que en lo sucesivo no habrá trabajo, sino descanso y alegría. Por eso dejamos de ayunar y oramos en pie, lo cual es signo de la Resurrección, y se canta el Aleluya para expresar que nuestra obra futura no consistirá sino en alabar a Dios" (*Epist.*, LV, 28; PL, XXXIII, 218 A). Los cincuenta días inaugurados y coronados por el domingo, símbolo de la vida futura, son en su conjunto símbolo del descanso y del gozo de la eternidad.

Observemos que Agustín alude al hecho de orar en pie. El rasgo aparecía ya en el pasaje de Basilio anteriormente citado. También lo menciona Tertuliano (*De orat.*, 25; PL, I, 1193 A). Para Agustín la práctica de no arrodillarse alude a la Resurrección. Basilio, precisando más, ve aquí un signo de que "emigramos hacia la vida futura". Este gesto viene así a referirse a la Resurrección. Se trata de un elemento sumamente interesante, ya que es el único rito propiamente dicho que caracteriza el tiempo litúrgico de Pentecostés, junto con el Aleluya. La simbólica de los ritos viene,

pues, a corroborar la tipología de los textos, presentando la Pentecostés como figura del siglo futuro y de la Resurrección venidera.

* * *

Los temas que hemos estudiado hasta aquí se refieren a la Pentecostés considerada en su conjunto como misterio de la Resurrección. Pero, como decíamos al principio, a partir del siglo IV se va perfilando una tendencia a concretar los diversos momentos de la cincuentena en los distintos episodios de la Resurrección, Ascensión y efusión del Espíritu. Esta tendencia fue haciendo que el nombre de Pentecostés se aplicara exclusivamente al quincuagésimo día del tiempo pascual, de suerte que se veía en él no el misterio pascual en su totalidad bajo el aspecto de oblación de las primicias, remisión de los pecados o anticipación de la vida eterna, sino su último episodio: la efusión del Espíritu Santo. Es la línea que conducirá a la concepción moderna de Pentecostés.

Así aparece ya en las Homilías del siglo IV junto a pasajes que reflejan la noción primitiva. Gregorio de Nacianzo, después de comentar los simbolismos del número cincuenta, escribe: "Celebramos la Pentecostés y la venida del Espíritu, día fijado para el cumplimiento de la promesa y la realización de la esperanza" (XXXVI, 436 B). Igualmente Gregorio de Nisa: "Hoy, al cumplirse la Pentecostés según el ciclo anual del tiempo, a esta misma hora, es decir, a la hora de tercia, descendió la gracia inefable: el Espíritu se unió de nuevo a los hombres" (XLVI, 697 B). La alusión concreta a la celebración del acontecimiento a la hora misma en que se produjo se halla plenamente en la línea de la liturgia de Jerusalén, donde, como nos dice Eteria, se celebraba en la mañana de Pentecostés la venida del Espíritu Santo con una asamblea en la iglesia de Sión, sobre el lugar del Cenáculo, a la hora de tercia,

en la que se leía el texto de los *Hechos de los Apóstoles* sobre la venida del Espíritu Santo (43, 2-3; Pétré, pág. 249).

Se trata, por tanto, de una nueva concepción de la Pentecostés como conmemoración de la venida del Espíritu Santo, cincuenta días después de Pascua. Bajo este aspecto, Pentecostés ofrecerá un nuevo simbolismo. En efecto, hasta aquí nos hemos limitado a relacionar la fiesta judía del día quincuagésimo con el tema de la fiesta "profana" de la recolección: el único tema que aparece en la Escritura y en Filón. Pero así como, en la Pascua, a la fiesta "profana" de los ácimos se había unido la conmemoración histórica de la salida de Egipto, así, en la Pentecostés, a la fiesta "profana" de las primicias de la recolección se añade la conmemoración de un episodio histórico del ciclo del Exodo: la promulgación de la Ley en el Sinaí [13].

Cuando los cristianos llegaron a considerar la Pentecostés como la fiesta particular del día quincuagésimo, procuraron buscarle una figura en el judaísmo y la relacionaron con la promulgación de la Ley en el Sinaí. El hecho aparece, sobre todo, en San Agustín. En cambio, la tradición griega anterior guarda silencio sobre este punto. En su *Carta a Januarius*, Agustín aduce algunos testimonios en apoyo de la fiesta del día quincuagésimo. En primer lugar, el del Evangelio, "pues fue entonces cuando vino el Espíritu Santo" (XXXIII, 218 C). Pero los hay también en el Antiguo Testamento: "En efecto, después de celebrar la Pascua inmolando el cordero, se cuentan cincuenta días hasta el día en que la Ley, escrita por el dedo de Dios, fue dada sobre el monte Sinaí a Moisés, el siervo de Dios" (218 D). El dato de los cincuenta días entre la Pascua y el Sinaí no aparece explícitamente en la Escritura, pero corresponde en líneas generales a sus indicaciones [14]. Se la encuentra en el *Libro de los Jubileos* (1, 4).

Se habrá observado que Agustín dice que "la Ley fue escrita por el dedo de Dios". Este es precisamente

el rasgo por el cual el don de la Ley en el Sinaí se convertirá en figura de la venida del Espíritu Santo. "Los *Evangelios* —dice Agustín— indican con toda claridad que el dedo de Dios significa el Espíritu Santo. Uno de los evangelistas, en efecto, afirma: Por el dedo de Dios arrojo los demonios (*Lc.*, 11, 20); en cambio, otro expresa la misma realidad diciendo: Por el Espíritu Santo de Dios arrojo los demonios (*Mt.*, 12, 28)" (XXXIII, 218 D). La concordancia entre ambos Testamentos es evidente: "Inmolada la víctima y celebrada la Pascua, cincuenta días después es dada la Ley del temor, escrita por el dedo de Dios. Cristo es inmolado —conducido como una oveja al matadero, según la palabra de Isaías—, se celebra la verdadera Pascua y, cincuenta días después, es dado con miras a la claridad el Espíritu Santo, que es el dedo de Dios" (XXXIII, 219 A) [15].

Esta armonía de los dos Testamentos suscita en el alma de Agustín una oleada de entusiasmo: "¿Quién no preferirá este gozo de los divinos misterios, refulgentes con la luz de una sana doctrina, a todos los imperios del mundo, aunque disfruten de una paz insólita? Igual que los dos Serafines se responden uno a otro, cantando las alabanzas de Dios: Santo, Santo, Santo es el Señor, el Dios de los ejércitos, así los dos Testamentos en perfecta armonía cantan unidos la santa verdad" (XXXIII, 218 D). Y prosigue la comparación: "La Ley en el arca es la santificación en el cuerpo del Señor. En virtud de su Resurrección nos es prometido el descanso futuro. Y con miras a la participación en esta Resurrección nos es comunicada la caridad por el Espíritu Santo" (XXXIII, 219 C).

* * *

Con Pentecostés concluimos nuestro estudio de las fiestas pascuales. Hemos visto dos distintas concepciones de la fiesta. Una la define sobre todo en fun-

ción de los acontecimientos del Nuevo Testamento. La fiesta viene a ser así una simple conmemoración, sin otro contenido que el del acontecimiento histórico. La otra, en cambio, ve en la fiesta el misterio de Cristo iluminado mediante las categorías de la religión cósmica y de la religión mosaica. Categorías que, siendo formas de la revelación, constituyen otras tantas prefiguraciones. Su objeto es precisamente proporcionarnos las formas adecuadas para expresar los acontecimientos de Cristo. Por tanto, la concepción que relaciona la fiesta cristiana con la liturgia del Antiguo Testamento es más rica en contenido dogmático.

CAPITULO XX

LOS TABERNACULOS

El Nuevo Testamento no viene a destruir el Antiguo, sino a darle cumplimiento. La aplicación más evidente de este principio tiene lugar en las fiestas litúrgicas. Las grandes solemnidades del judaísmo, Pascua y Pentecostés, pasaron al cristianismo, si bien enriquecidas con un nuevo contenido. No ocurre lo mismo, en cambio, con la tercera gran fiesta judía, los Tabernáculos —la Escenopegia de los LXX [1]—, que se celebraba del 15 al 22 de septiembre. El único vestigio que de ella subsiste es la lectura —el sábado de las cuatro témporas de septiembre— del texto del *Levítico* referente a la misma (23, 29-43). Sin embargo, aunque la fiesta judía de los Tabernáculos no se prolongó en la liturgia cristiana, los Padres de la Iglesia vieron en ella una figura de las realidades cristianas.

* * *

El primer origen de la fiesta de los Tabernáculos ha de buscarse en el ciclo de las fiestas "estacionales": es la fiesta de la recolección de los frutos, como Pentecostés era la fiesta de la recolección de la mies. Así lo indica ya el texto del *Levítico* que prescribe

su celebración (23, 39). Filón, por su parte, subraya este mismo aspecto (*Spec. leg.*, II, 204)[2]. Los ritos característicos de la fiesta aluden precisamente a su condición de fiesta estacional: las chozas de ramaje donde habitaban durante siete días, las libaciones de agua destinadas a impetrar la lluvia, la procesión en torno al altar agitando un manojo (*lulab*) de ramas de sauce, mirto y palmera, y llevando un fruto de limonero (*etrog*)[3].

Pero, como sucede en las otras fiestas de origen análogo, el pensamiento judío incorporó el recuerdo de un acontecimiento de su historia al marco cíclico de la fiesta estacional. Así la Pascua, fiesta de las primeras espigas y de los ácimos, pasó a ser la fiesta de los primogénitos no castigados por el ángel. Por lo que se refiere a los Tabernáculos, la transformación no se operó hasta más tarde[4]. No obstante, aparece ya indicada en el *Levítico*: la fiesta de los Tabernáculos (σχηναί) debía recordar a los judíos cómo, durante su peregrinación por el desierto del Exodo (*Lev.*, 23, 43), habían habitado en tiendas (σχηναί). Este motivo, que recoge Filón (*Spec. leg.*, *II*, 207)[5], se repetirá luego en los Padres de la Iglesia (Agustín, *In Jon.*, XXVIII, 7, 3; PL, XXXV, 1623; Jerónimo, *In Zach.*, 3, 14; PL, XXV, 153, 6).

Pero en la época de los profetas los acontecimientos pasados de la historia de Israel, y en particular el Exodo, sólo se recuerdan para mantener viva la esperanza del pueblo en unos acontecimientos futuros que manifestarán con mayor esplendor aún el poder de Yavé, en favor de los suyos: los acontecimientos del Exodo pasan a ser figura de las realidades escatológicas. Tal es el origen de la tipología. Así sucede con la fiesta de los Tabernáculos: los profetas representan la vida del justo en el reino mesiánico como un habitar en tabernáculos, prefigurados por las tiendas del desierto. En Isaías, por ejemplo, leemos: "El pueblo morará en el descanso y la paz, y habitará confiadamente en los tabernáculos" (32, 18)[6]. Así la liturgia

de los tabernáculos, al mismo tiempo que era un recuerdo del pasado, se convertía en figura del futuro. Es lo que observamos en el judaísmo posterior. "Las chozas fueron concebidas no sólo como un recuerdo de la protección divina en el desierto, sino también como una prefiguración de las *sukkot* que los justos habitarían en el siglo venidero. Resulta, pues, que el rito más característico de la fiesta de los tabernáculos, según se celebraba en tiempos del judaísmo, había recibido un significado escatológico muy concreto" [7].

Un documento que habla quizá en este sentido se encuentra en las pinturas de la sinagoga de Dura-Europos. El cuadro 13 representa a los judíos en las tiendas del Exodo. Pero estas tiendas están concebidas a imagen de las chozas de la Fiesta de los Tabernáculos y, al igual que las demás representaciones de Dura, encierran un significado escatológico. Riesenfeld escribe: "Las cabañas de la fiesta de los Tabernáculos plasman la relación existente entre las tiendas del episodio bíblico representado en el cuadro y las moradas de los justos de Israel en el siglo venidero" [8]. La literatura rabínica, por su parte, presenta la idea de que los justos, en el Paraíso, habitarán en cabañas, y la fiesta de los Tabernáculos mantenía viva esa esperanza. En torno a este tema central se desarrollan algunas concepciones secundarias; por ejemplo, "la magnificencia de las mansiones futuras estará en relación con las acciones de los justos en su vida terrestre" [9].

Pero aquí surge un problema. El significado escatológico de los recuerdos del Exodo, conservados por la liturgia, no es exclusivo de la fiesta de los Tabernáculos, sino que parece afectar también a otras fiestas. ¿Habrá alguna causa que dé a la fiesta de los Tabernáculos un significado escatológico más particular? Filón nos sugiere una: se trata de la fiesta que cierra el ciclo agrícola anual (τελείωσις) (*Spec. leg.*, II, 204). Esta razón, que indudablemente tiene cierto valor, será recogida por los Padres de la Iglesia; en particular,

por Metodio: "Celebraremos la gran fiesta de los Tabernáculos en la creación nueva y sin tristeza, una vez que se hayan logrado los frutos de la tierra" (*Conv.*, IX, 1; 114, 8-9).

Pero hay otra razón más antigua y más profunda: ya en el Antiguo Testamento vemos cómo la fiesta de los Tabernáculos estaba relacionada con las esperanzas mesiánicas. Los orígenes de tal relación son oscuros. Según un grupo de estudiosos, el origen de la fiesta de los Tabernáculos ha de buscarse en la fiesta anual de la instauración real, tal como existía en las antiguas religiones sirias[10]. Restos de la misma subsistirían en las tres fiestas judaicas de comienzos de septiembre: Rosh-ha-shaná, Kippûr y Sukkoth. Dicha fiesta tomaría en el judaísmo un carácter mesiánico: la adoración del rey actual se transformaría en expectación del rey futuro. Tal influencia es posible. Sin embargo, no parece que haya de buscarse, con Harald Riesenfeld, por ese camino el origen primero de la fiesta, relacionada más bien con los cultos estacionales. Se trata, por el contrario, de una transformación sufrida por aquella en la época real, con la consiguiente introducción de elementos nuevos.

En todo caso, es cierto que la fiesta de los Tabernáculos había adquirido una importancia particular en el judaísmo postexílico, por lo que se refiere a la expectación mesiánica. En un contexto marcadamente mesiánico, el profeta Zacarías nos presenta, tras la victoria del Mesías —por tanto, en los tiempos escatológicos—, "a todas las naciones subiendo a la Jerusalén futura para celebrar allí la fiesta de los Tabernáculos" (14, 16). La fiesta litúrgica aparece, pues, como una prefiguración de los tiempos mesiánicos. Por otra parte, poseemos un salmo que pertenecía a la liturgia postexílica de la fiesta de los Tabernáculos y cuyo carácter mesiánico es evidente: el *Salmo 117*, que se cantaba durante la procesión solemne del séptimo día de la fiesta, mientras los fieles evolucionaban en torno al altar agitando el *lulab*, manojo de ramas

de sauce, palmera y mirto. Procesión a que alude el versículo: "Constituite diem solemnem in condensis usque al cornu altaris." Ahora bien, el salmo designa al Mesías como el que ha de venir: "Benedictus qui venit in nomine Domini", e invoca su venida mediante el grito *Hosanna*: "Salvum me fac" (v. 25). Por ello, este día de fiesta es llamado "el gran Hosanna" [11].

Del mismo modo que la expectación de los tabernáculos del Nuevo Exodo había añadido un significado escatológico a las chozas de ramaje de la fiesta de los Tabernáculos, así la expectación de la venida del Mesías viene a dar un significado mesiánico a un segundo elemento del ritual de la fiesta: la procesión solemne en torno al altar. Por tanto, ya en el Antiguo Testamento, y de manera especial en el judaísmo contemporáneo de Cristo, el ritual de la fiesta había tomado un significado tipológico y, más en concreto, al acentuar preferentemente el mesianismo, un significado escatológico. De ahí que el Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia no tendrán que inventar una tipología ya existente, sino sólo señalar con mayor precisión dónde se realiza.

Podemos observar, por último, que la interpretación escatológica dada a la fiesta de los Tabernáculos por el Antiguo Testamento persistió en el judaísmo. Los Padres de la Iglesia nos han conservado vestigios de semejantes especulaciones rabínicas. Metodio, por ejemplo, escribe en el *Banquete*: "Sólo quienes celebraron la fiesta de los Tabernáculos entrarán en la Tierra Santa. Abandonando sus tabernáculos, se apresuran por llegar al Templo y a la Ciudad de Dios, es decir, a una alegría más grande y más celeste, como ocurrió con las figuras de esas realidades entre los judíos. En efecto, igual que éstos, saliendo de las fronteras de Egipto, se pusieron en marcha hasta llegar a los tabernáculos y desde allí, siguiendo adelante, alcanzaron la tierra prometida, así ocurre entre nosotros. También yo, poniéndome en camino y saliendo del Egipto de esta vida, llego primero a la resurrección,

a la verdadera Escenopegia. Allí, tras construir mi hermoso tabernáculo el día de la fiesta —el del juicio—, celebro la fiesta con Cristo durante el milenio de descanso (ἀνάπαυσις), llamado los siete días, los verdaderos sábados. Después, siguiendo a Jesús que atravesó los cielos, me pongo de nuevo en camino, como ellos, tras el descanso de la fiesta de los Tabernáculos, hacia la tierra de la promesa —los cielos—, no entreteniéndome ya en los tabernáculos; es decir, que mi tabernáculo ya no es el mismo, sino que, tras el milenio, habrá pasado de la forma humana corruptible a la grandeza y hermosura angélicas. Entonces, al salir del lugar de los tabernáculos, concluida la fiesta de la resurrección, avanzaremos hacia realidades mejores, subiendo a la morada que está por encima de los cielos" (IX, 5; 120).

Como se ve, Metodio sigue aquí la interpretación mesiánica dada por los rabinos a la fiesta de los Tabernáculos. Para éstos las festividades en que cada uno comía y bebía con su familia en su choza adornada de ramas diversas aparecía como prefiguración del gozo material de los justos en el reino mesiánico. Por lo que se refiere a la época patrística, San Jerónimo nos ofrece una preciosa confirmación de tal estado de cosas. A propósito de la fiesta de los Tabernáculos, escribe: "En virtud de una falaz esperanza los judíos prometen que tales cosas tendrán lugar en el reino de mil años" (*In Zach.*, III, 14). El milenio designa el reino terrestre del Mesías. Existía, pues, en el judaísmo una tradición —y Metodio se hace eco de ella— que consideraba la fiesta de los Tabernáculos como figura del milenio.

Por otra parte, la concepción terrestre de la felicidad de los justos no es el único elemento en que Metodio acusa el influjo de las especulaciones judías relativas a la fiesta de los Tabernáculos. Encontramos también una interpretación del *lulab* y el *etrog*, destinados a adornar los tabernáculos y considerados como símbolo de las buenas acciones que, realizadas en esta

vida, merecerán la vida a los cuerpos resucitados[12]. "Festejaré a Dios solemnemente, habiendo adornado el tabernáculo de mi cuerpo con buenas acciones. Examinado el primer día de la resurrección, traigo lo que está prescrito para ver si me encuentro adornado con los frutos de la virtud. Si la Escenopegia es la resurrección, lo prescrito para adorno de las tiendas son las obras de justicia" (116, 23-27). Para Metodio el *etrog* es el árbol de vida, figura de la fe[13], con el cual hay que presentarse el primer día ante el tribunal de Cristo. Las palmeras son figura de la ascesis, los mitos de la caridad, los sauces de la pureza[14].

Ahora bien, todas estas concepciones son, sin duda, de origen rabínico y se refieren a la interpretación escatológica de la fiesta de los Tabernáculos propia del judaísmo antiguo. La obligación de presentarse cada uno con su *lulab*, compuesto del modo prescrito, aparece en la *Mishna*[15]. Más aún: "la idea de que el adorno de las mansiones futuras estará en relación con las acciones del hombre durante su vida terrestre" es familiar a los *Midrashim*[16]. El cotejo del *etrog* —el limonero, cuyo fruto se llevaba en la mano durante la fiesta— con el árbol de vida, de frutos maravillosos, parece también relacionarse con el ritual judío de la fiesta[17] y con las especulaciones sobre el árbol de vida tan frecuentes en el judaísmo[18].

* * *

Conviene subrayar el hecho de que los grandes acontecimientos de la vida de Cristo se insertan en el marco de las grandes fiestas del judaísmo: la Resurrección en el marco pascual, la venida del Espíritu Santo en el de Pentecostés. Esto pretende, evidentemente, mostrar en Cristo la realización de las figuras del Antiguo Testamento que tales fiestas conmemoraban. A primera vista, pudiera parecer que no sucede lo mismo con la fiesta de los Tabernáculos. En el

marco de esta festividad sólo vemos situado explícitamente un episodio de la vida de Jesús, que no es, por cierto, uno de los principales misterios: el episodio, narrado por San Juan, en que Cristo se presenta como fuente de agua viva (*Jn.*, 7, 37). Pero un estudio más minucioso nos muestra que no pocos episodios del Nuevo Testamento "ponen de relieve que las esperanzas escatológicas y mesiánicas relacionadas con la fiesta de los Tabernáculos se hallen en proceso de realización [19].

El primero de dichos episodios es la Transfiguración. Pocos textos del Nuevo Testamento poseen una mayor riqueza de resonancias véterotestamentarias: la nube, la voz del cielo, Moisés y Elías. Pero quizás podamos ir más lejos y ver en esta escena una alusión explícita a la fiesta de los Tabernáculos. Harald Riesenfeld ha llevado a cabo un detallado estudio de los motivos de la Transfiguración relacionados con la fiesta de los Tabernáculos. Su estudio descubre numerosos puntos de contacto altamente sugestivos. Hay que distinguir estrictamente a la fiesta de los Tabernáculos —lo único que aquí nos interesa— y lo que afecta al conjunto de las fiestas de otoño, lo cual implica la tesis —no suficientemente probada— de la unidad de dichas fiestas y su relación con la fiesta de la instauración real.

Tenemos una primera indicación en el dato cronológico con que se introduce la escena. Marcos y Mateo dicen que la Transfiguración tuvo lugar "seis días más tarde" (*Mt.*, 17, 1; *Mc.*, 9, 2); Lucas dice "unos ocho días después" (9, 28). Esta fluctuación sugiere que se trata de un tiempo del año en que el intervalo de seis a ocho días tenía una importancia especial. Lo cual puede aplicarse perfectamente a la fiesta de los Tabernáculos, que duraba siete días y en la que el octavo poseía un relieve particular. La nube (*Lc.*, 9, 35-36) está relacionada con el culto del templo. Su presencia en el Tabernáculo es el signo de la *shekina* de Yavé. Se sabe, además, que en el judaísmo la

nube implicaba un significado escatológico y que su presencia era considerada como signo de la habitación de Yavé entre los justos en el mundo futuro.

Pero el dato más importante es el de las tiendas (σκηναί) que Pedro propone levantar para el Señor, Moisés y Elías. Parece fuera de duda que tales tiendas constituyen una alusión a la fiesta de los Tabernáculos[20]. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, resulta claro el sentido de la escena. Pedro considera la manifestación de la gloria de Jesús como signo de la llegada de los tiempos mesiánicos. Ahora bien, uno de los caracteres de los tiempos mesiánicos era la habitación de los justos en tiendas, prefiguradas por las chozas de la fiesta de los Tabernáculos. El hecho se explica mejor aún si efectivamente la Transfiguración tuvo lugar en torno a la fiesta de los Tabernáculos. En tal caso, esta manifestación de la gloria de Cristo vendría a afirmar el cumplimiento de las realidades prefiguradas por los ritos de la fiesta. Más patente, si admitiéramos, con Riesenfeld, que las palabras de Pedro: "Bueno es estarnos aquí", son expresión del descanso, de la (ἀνάπαυσις) escatológica[21]. La fiesta de los Tabernáculos prefiguraba, pues, el descanso de la vida futura.

Conviene observar, por otra parte, que la concepción según la cual los justos, en la vida futura, habitarán en tabernáculos —concepción que hemos visto formarse en el judaísmo— aparece en el Nuevo Testamento. En San Lucas encontramos la expresión "tabernáculos eternos" αἰώνιοι σκηναί para designar las moradas de los justos en la vida futura. Asimismo el Apocalipsis utiliza frecuentemente el verbo σκηνοῦν para designar la habitación de los justos en el cielo (*Apoc.*, 7, 15; 12, 12; 13, 6; 21, 3). Nuestro relato no es, por tanto, un texto aislado, sino que presenta un tema corriente cuyo sentido mesiánico era bien conocido[22]. La escena de la Transfiguración, repetimos, indica la llegada de los tiempos mesiánicos.

Con la venida de Cristo aparece así realizado uno

de los motivos de la fiesta de los Tabernáculos: el de las tiendas. Pero hay otro motivo litúrgico de dicha fiesta que da sentido a otro episodio de la vida de Cristo, la entrada en Jerusalén el domingo de Ramos. Hemos dicho que la procesión del séptimo día de la fiesta en torno al altar, llevando el *lulab* en las manos y cantando el *Hosanna* y el *Benedictus* del *Salmo 117*, tenía un carácter mesiánico. Ahora bien, es evidente que tales rasgos litúrgicos se dan en la escena de los Ramos. En ella vemos cómo la multitud festeja la entrada de Jesús —montado en un asno, la cabalgadura del rey mesiánico, según *Zacarías*, 9, 9—, agitando ramas de palmera (*Jn.*, 12, 13) y cantando los dos versículos del *Salmo 117:* "Hosanna. Benedictus qui venit in nomine Domini" (12, 15). El sentido de la escena no puede ser más claro: la venida del Mesías, prefigurada por la procesión solemne del séptimo día de la fiesta de los Tabernáculos, se realiza en la persona de Jesús.

Añadamos que, como en el caso de la Transfiguración, se trata sólo de una realización provisional de la fiesta de los Tabernáculos; se ha dejado entrever el misterio de la Parusía gloriosa, pero sólo por un momento, porque su manifestación está reservada al final de los tiempos. Así lo entiende Jesús, cuando recuerda que la verdadera fiesta de los Tabernáculos, en que se cantará el *Salmo 117*, está reservada para más tarde: "Ya no volveréis a verme hasta que cantéis: Benedictus qui venit in nomine Domini" (*Mt.*, 23, 39). Es lo que agudamente observa Metodio a propósito de la fiesta de los Tabernáculos: "La Ley es figura y sombra de la imagen, es decir, del Evangelio; y la imagen, el Evangelio, lo es a su vez de la realidad" (*Conv.*, 115, 26-27). La escena de los Ramos, prefigurada por la fiesta de los Tabernáculos, es figura a su vez de la Parusía gloriosa[23]. El versículo *Benedictus* acompaña a ambas Parusías.

Pero el Nuevo Testamento no limita la interpretación escatológica al *Salmo 117*. Toda la liturgia de

los Tabernáculos sirve a San Juan, en el *Apocalipsis*, para describirnos la procesión de los elegidos en torno al altar celeste. El pasaje de *Apoc.*, 7, 9-17, donde se describe la "multitud inmensa" congregada ante el trono del Cordero, está montado, sin duda, sobre la liturgia de los Tabernáculos. Son varios, en efecto, los rasgos relacionados con nuestra fiesta: las palmas (φοινίκες) llevadas en la mano [24], las vestiduras blancas que evocan las de Cristo en la Transfiguración (7, 9), el tabernáculo donde mora el Señor en medio de los elegidos (σκηνώσει) (7, 15), las fuentes de agua viva en que éstos sacian su sed (7, 17). Tenemos aquí, en el segundo plano de la escatología, la proyección del episodio de los Ramos, que era, en el plano del Evangelio, un primer cumplimiento de la procesión de los Tabernáculos.

Hemos indicado que, en la escena del *Apocalipsis*, las fuentes de agua viva aludían a la fiesta de los Tabernáculos. En efecto, como queda dicho, las aguas sacadas de la cisterna de Siloé, que servían para las libaciones en el Templo durante los siete días de la fiesta, representaban un rito característico de la misma. Ahora bien, San Juan en su Evangelio nos refiere un episodio que evoca la fiesta de los Tabernáculos, y precisamente con ocasión de este rito: "El último día de la fiesta, el gran día, estaba allí Jesús y clamaba: Quien tenga sed, venga a mí y beba. Quien cree en mí, como dice la Escritura, de sus entrañas brotarán ríos de aguas vivas" (7, 37-38) [25]. La mayor parte de los comentaristas coinciden en considerar la imagen empleada por Jesús como una alusión a las abluciones de agua del último día de la fiesta de los Tabernáculos.

Primitivamente, dichas abluciones están relacionadas con los ritos estacionales destinados a procurar la lluvia. Pero, en la transposición histórica de la fiesta que tuvo lugar en el judaísmo, evocaban la fuente de agua viva que Yavé había hecho brotar en el desierto a raíz del Exodo, cuando los judíos habitaban en tabernáculos. Por otra parte, el rito de la fiesta, al recordar

aquel acontecimiento del pasado, anunciaba una nueva efusión de agua viva al fin de los tiempos. Así, pues, cuando Cristo afirma que de El brotará el agua viva, no hace sino indicar que la realidad prefigurada por la fiesta de los Tabernáculos se cumple en El. Más aún, el Evangelista ve en el agua viva una figura de la efusión escatológica del Espíritu Santo, que tendrá lugar "cuando Cristo sea glorificado" (7, 39)[26].

Llegamos con esto a una segunda etapa. Como decíamos al principio, tres son los ritos de la fiesta de los Tabernáculos que recibieron en el judaísmo un significado escatológico: las chozas de ramaje, la procesión acompañada del *lulab* y del hosanna, las abluciones de agua viva. Ahora acabamos de ver cómo tres episodios del Nuevo Testamento presentan esa prefiguración escatológica de los ritos realizada en la persona de Cristo. Sólo nos queda por demostrar que los Santos Padres ven en la liturgia de la Iglesia la continuación de tal tipología.

* * *

Queda dicho que el Nuevo Testamento, en la cuestión que nos ocupa, se limita a afirmar que las realidades escatológicas prefiguradas por los Tabernáculos se habían cumplido en Cristo. Por lo que se refiere a Pascua y Pentecostés, los Padres de la Iglesia nos mostraban cómo esa realización se proseguía en la Iglesia mediante el ciclo litúrgico. Llegamos así a lo que constituye el problema particular de la fiesta de los Tabernáculos: ésta no tiene equivalente estricto en el ciclo litúrgico cristiano. ¿Podremos también afirmar que no ha dejado huella alguna? Esta es la última cuestión que pretendemos dilucidar.

Dídimo el Ciego nos ofrece una primera indicación: la fiesta de los Tabernáculos es considerada como figura del año litúrgico en su conjunto. "Los judíos —escribe—, por la gracia de la Escenopegia, preanuncia-

ban en figura (μυστικῶς) las sinaxis de las Santas Iglesias y los *Martyria* que, por la fe y las buenas obras, nos conducen a los tabernáculos celestes. A propósito de éstos, el mismo que los erigió decía: Procuraos amigos con las riquezas de la iniquidad, para que os reciban en los tabernáculos eternos" (PG, XXXIX, 721 A). La fiesta de los Tabernáculos se refiere aquí al conjunto de los domingos, en especial al tiempo después de Pentecostés, durante el cual precisamente se celebraba dicha fiesta; hoy la liturgia sigue aludiendo a ella en el sábado de las cuatro témporas de septiembre. Conmemorando el tiempo de la marcha a través del desierto, entre la salida de Egipto y la llegada a la tierra prometida, vendría a ser figura de la vida de la Iglesia, entre el bautismo y el cielo, que corresponde litúrgicamente al tiempo después de Pentecostés.

¿Podríamos dar un paso más y establecer una correspondencia entre la fiesta de los Tabernáculos y alguna fiesta cristiana? Tenemos una tentativa de este género en un *Sermón sobre la Natividad de Cristo*, de Gregorio de Nisa (PG, XLVI, 1129-1130). A primera vista, esto resulta un tanto extraño, ya que no vemos qué relación litúrgica puede existir entre la fiesta de los Tabernáculos y la Natividad. Pero conviene recordar que, en el siglo IV, la fiesta del 25 de diciembre responde esencialmente a una idea, es decir, no se relaciona con un episodio de la vida de Cristo, sino con un aspecto de la cristología: la manifestación del Mesías, que, según el *Salmo 117*, es el objeto esencial prefigurado por la fiesta de los Tabernáculos. Lo que intenta Gregorio es relacionar la tercera gran fiesta del ciclo litúrgico cristiano, la del 25 de diciembre (o del 6 de enero), con la tercera fiesta del ciclo litúrgico judío, que hasta entonces no tenía correspondencia alguna. Esfuerzo interesante, pero que no encontraría eco y del cual la liturgia no ha conservado huellas.

El primer elemento de la interpretación de Gregorio de Nisa es el mesianismo. Elemento, como hemos di-

cho, característico de la fiesta de los Tabernáculos, según la describe el *Salmo 117.* La fiesta aparece como expresión de la espera del Mesías y figura de su venida; tema que recoge Gregorio: la fiesta de los Tabernáculos es figura de la venida del Mesías y se cumplió con su misma venida: "El profeta David nos dice que el Dios del universo, el Señor del mundo no se nos manifestó (ἐπέφανεν) para establecer la fiesta solemne en las frondas (πυκαζόμενα), *Salmo 117*, 27). Con el término "frondas" designa la fiesta de los Tabernáculos, establecida desde tiempos remotos, según la tradición de Moisés [27]. Pero, anunciada desde siempre, no se había realizado aún. La realidad, en efecto, había sido prefigurada por los acontecimientos simbólicos, pero el verdadero constructor de los tabernáculos aún no había llegado. Para hacer realidad esta fiesta, de acuerdo con las palabras proféticas, se nos manifestó (ἐπέφανεν) el Dios y Señor de todas las cosas" (*De anima*; PG, XLVI, 132 B).

En este texto el punto de partida para Gregorio es la expresión "se manifestó" (ἐπὲφανεν). "Epifanía" que anunciaba el Salmo de los Tabernáculos y se cumplió en la persona de Jesús. Y precisamente la fiesta de "Epifanía" la del 25 de diciembre y 6 de enero— conmemora tal manifestación. Sobre este punto insiste el sermón sobre la Natividad, relacionando más estrechamente dicha manifestación con la Encarnación: "El tema de la fiesta de hoy (25 de diciembre) es la verdadera fiesta de los Tabernáculos. Hoy, en efecto, es construido el tabernáculo humano por Aquél que para nuestra salvación se revistió de naturaleza humana. Nuestros tabernáculos, destruidos por la muerte, son reedificados por Aquél que en el principio construyó nuestra morada. Así, sumando nuestras voces a la de David, cantemos el salmo: Bendito el que viene en nombre del Señor. ¿Cómo viene? No en barco ni en carro. Es traído a la existencia humana por la Virgen inmaculada. Nuestro Señor apareció (ἐπὲφανεν)

para establecer la fiesta solemne en las frondas hasta los cuernos del altar" (PG, XLVI, 1129 B-C).

Según esto, la venida de Cristo, su natividad, representa la inauguración de la verdadera fiesta de los Tabernáculos. En el texto anterior aparece un nuevo elemento: las σκηναί, los tabernáculos humanos, construidos al principio, habían sido destruidos por el pecado. Gregorio sigue aquí la interpretación de Metodio [28]. Cristo viene a reedificarlos, a restaurar la naturaleza humana, a inaugurar la verdadera fiesta de los Tabernáculos, prefigurada por la liturgia judía. Ahora bien, la inauguración de esta Escenopegia tiene lugar con la encarnación, en la cual, según San Juan (1, 14), edificó su tabernáculo entre los hombres (ἐσκήνωσεν). Parece, pues, que el lazo de unión entre la fiesta de las σκηναί y la fiesta de la natividad de Cristo es ese término de San Juan [29]. De tal suerte, aparece un nuevo tema que, perteneciendo a otra línea de pensamiento, era ajeno al tema bíblico de la fiesta de los tabernáculos.

Conviene observar que Gregorio funda su interpretación de la fiesta, no sólo en la expresión "apparuit nobis" —como hacía en el *De Anima*—, sino también en el versículo: "Bendito el que viene en nombre del Señor"; versículo que expresa propiamente la aclamación mesiánica. Como hemos visto, el Evangelio lo aplica a la entrada triunfal del Domingo de Ramos y a la Parusía final. Gregorio de Nisa, por su parte, lo aplica a la primera Parusía: la de Cristo en al carne. Si se tiene en cuenta que la liturgia se sirve también de este versículo para aclamar a Cristo en su venida eucarística, veremos que se trata del versículo mesiánico por excelencia, el canto que marca las sucesivas parusías en las épocas sucesivas de la historia de salvación.

Pero Gregorio de Nisa no pone de relieve solamente el hecho de que la venida del Mesías estuviera prefigurada por la construcción de los tabernáculos, sino que se fija también en otra figura escatológica:

la restauración de la unidad de la creación espiritual destruida por el pecado. Tal figura está constituida a la vez por un elemento de la liturgia y un versículo del *Salmo 117*: la procesión solemne de la fiesta de los Tabernáculos en torno al altar y el versículo "Constituite diem solemnem (in condensis) usque ad cornu altaris". Para Gregorio, esta procesión en torno al altar, acompañada del canto de los salmos, es figura del coro restaurado de toda la creación, donde los hombres unirán de nuevo su voz a la de los ángeles [30].

En el *Sermón sobre la Natividad* escribe: "No desconocemos, hermanos, el misterio contenido en este versículo del salmo, a saber, que la creación entera es un solo santuario del Dios de la creación. Pero, cuando apareció el pecado, la boca de quienes fueron contaminados por él, quedó cerrada, y el coro de los que celebraban la fiesta se vio interrumpido, al no participar en él la naturaleza humana junto con la angélica... Pero resonaron las palabras de la verdad en los oídos hasta entonces cerrados, de suerte que brotó una sola fiesta armoniosa, constituida por la reunión en un solo manojo (πυκαζόμενον) con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos, de la creación inferior con las sublimes potencias que circundan el altar celeste. Los cuernos del altar celeste son, en efecto, las sublimes y eminentes potencias de la naturaleza espiritual: los Principados, las Potestades, los Tronos y las Dominaciones, a los cuales se une la naturaleza humana en una fiesta común mediante la Escenopegia" (XLVI, 1129-1130).

Gregorio de Nisa manifiesta un especial interés por el tema de la reconstitución del pléroma de la creación espiritual y se ocupa de él en repetidas ocasiones [31]. Su relación particular con la fiesta de los Tabernáculos puede haberle sido sugerida por la liturgia celeste del *Apocalipsis,* donde los ángeles y los santos aparecen reunidos en torno al altar celeste. Lo cierto es que la relaciona con algunos elementos del *Salmo 117*. En los cuernos del altar ve un símbolo de la creación

angélica. Tal exégesis del versículo 27 del salmo no es exclusiva de Gregorio (véase Atanasio (?), *Sel. Psalm.*; PG, XXVII, 480 B). En cuanto a la unión de los hombres y de los ángeles, nuestro autor la ve expresada en dos elementos: principalmente, en la procesión que evolucionaba en torno al altar, la cual es figura de la restauración del coro celeste; y, de modo secundario, en el *lulab* el manojo compuesto de ramas diversas, designado en el salmo por la expresión *condensa* (πυκαζόμενα) figura a su vez de la unión de las distintas creaturas espirituales.

* * *

La tentativa de Gregorio de Nisa no tuvo seguidores. No obstante, hemos de recordar que el gradual de la Segunda Misa de Navidad contiene tres versículos del *Salmo 117* —el 28, el 29 y el 23—, precisamente los que nuestro autor aplicaba a la Natividad. Este día, en efecto, fue erigido por primera vez el tabernáculo escatológico, cuando el Verbo "estableció su tabernáculo entre nosotros", y fue restaurada la unión entre los ángeles y los hombres al bajar los ángeles a visitar a los pastores. Pero la fiesta de los Tabernáculos no se vinculó totalmente a ningún misterio de la vida de Cristo[32]. Quizá se deba esto a que dicha fiesta se halla vinculada más que ninguna otra a un misterio que todavía no se ha realizado: el de la última Parusía. Si un día hubiera de celebrarse litúrgicamente ese misterio —que es el de la soberanía de Cristo sobre la historia—, los textos del Levítico y del Evangelio, los versículos del *Salmo 117*, las lecturas de Gregorio de Nisa y Cirilo de Alejandría podrían servir para componer el más admirable de los oficios.

NOTAS

[1] XLVI, 5; Pétré, (*Sources chrétiennes*), p. 231.

[2] Este es el término usado actualmente por todos los exegetas. Véase J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, p. 98.

[3] Véase Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, París, 1950, p. 1-250.

[4] Véase A. Feuillet, *Le messianisme du Livre d'Isaïe*, Rech. Sc. Rel., 1949, p. 183.

[5] "El único elemento específicamente cristiano de la exégesis patrística del Antiguo Testamento es la aplicación a Cristo" (Harald Riesenfeld, *The Resurrection in Ezechiel XXXVII and in the Dura Europos paintings*, p. 22).

[6] Harald Sahlin, *Zur Typologie des Johannes Evangeliums*, 1950, pp. 8 y siguientes.

[7] Rendel Harris, *Testimonies*, I, p. 21.

[8] Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2.ª ed., p. 114.

[9] Véase W. O. E. Oesterley, *The Jewish background of the christian liturgy*, Oxford, 1925; Gregory Dix, *The shape of the liturgy*, Westminster, 1946.

[10] Más adelante se dará razón de estas afirmaciones.

[11] Véase Agustín, *De cat. rud.*, III, 6; PL, XL, 313.

[12] *Urchristentum und Gottesdienst*, 2.ª ed., 1950, p. 38-115.

[13] *Trad. Apost.*, 23; Botte (*Sources chrétiennes*), p. 54.

[14] PL, I, 1198-1224.

[15] *The Homily on the Passion*, por Melitón, Bishop of Sardis, editado por Campbell Bonner, Studies and Documents, 1940.

[16] Texto, traducción y notas a cargo de Pierre Nautin, *Sources chrétiennes*, 1951. Véase Charles Martin, *Un* περὶ τοῦ Μάσχα *de saint Hippolyte retrouvé*, Rech. Sc. Rel., 1926, p. 148-167.

[17] PG, XXXIII, 331-1128.

[18] Aparecerá próximamente en la colección *Sources chrétiennes* una edición del texto con traducción de M. Chirat.

[19] Véase W.-J. Swaans, *A propos des Catéchèses mystago-*

giques attribuées à saint Cyrille de Jérusalem, Muséon, 1942, p. 1-43.

[20] Edición, traducción y notas de Bernard Botte, O. S. B., *Sources chrétiennes,* 1950.

[21] Véase G. Morin, *Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio fidei de saint Ambr.,* Jahr. Lit. Wiss., VIII, 1928, p. 86-106; O., Faller, *Ambrosius, der Verfasser von de Sacramentis,* Z. K. T., 1940, 1-14; 81-101; R. H. Connolly, *The De sacramentis work of S. Ambrosius,* Oxford, 1942.

[22] *Commentary of T. of M. on the Sacraments of Baptism and Eucharist,* Woodbrooke Studies VI, Cambridge, 1933.

[23] *Les Homélies catéchétiques de T. de M.,* Ciudad del Vaticano, 1949.

[24] Francis J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the mystical Catecheses of T. of M.,* Washington, 1942; J. Lécuyer, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon T. de M.,* Rech. Sc. Rel., 1949, p. 481-517.

[25] PG, I, 585 A-1120 A. Traducción francesa e introducción de Maurice de Gandillac, París 1943.

[26] *Denys le Mystique et la Théomachia,* R. S. P. T., 1936, p. 5-75

[27] *Der sogenannte D. Areopagiticus und Severus von Antiochen,* Scholastik, 1928, p. 1-27; 161-189.

[28] Hugo Koch, *Pseudo-Dionysios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* Maguncia, 1900.

[29] II, 12-14; PG XXXIX, 668-717.

[30] XIV; Pruche (*Sources chrétiennes*), 162-167; XXVII; Pruche, 232-240.

[31] PG, XXXVI, 312-452; 608-664.

[32] PG, XLVI, 578-702; 1128-1149. Véase Jean Daniélou, *Le mystère du culte dans les Homélies liturgiques de saint Grégoire de Nysse,* Vom christlichen Mysterium, 1951, pp. 76-93.

[33] PL, XI 500-508.

[34] PL, XX, 843-920.

[35] Texto y traducción de Dom Dolle, *Sources chrétiennes,* 1949.

[36] PG, XXVI, 1360-1444.

[37] PG, LXXVII, 402-981.

CAPITULO I: LA PREPARACION

[1] Este examen aparece ya mencionado en la *Tradición Apostólica,* de Hipólito de Roma (20; Botte, pp. 47-48). San Agustín explica en detalle cómo debe hacerse (*De catech. rud.,* 9; PL, XL, 316-317).

[2] Una descripción paralela se encuentra en Ps.-Dionisio, *Hier. Eccl.,* 393 D-396 A.

[3] "La justificación de tal idea puede encontrarse en San Pablo, cuando dice que en el bautismo Cristo destruye nuestro *chirographum mortis*, el derecho que Satán reivindica sobre nosotros (Col. 2, 14), ya que esto parece introducir, por primera vez, ideas jurídicas en la teología bautismal" (J.-H. Crehan, *Early christian baptism and the creed*, Londres, 1948, p. 104. Cfr. Crisóstomo, *Ho. Col.* II, 3; PG, LXII, 341 A).

[4] Véase U. Holzmeister, *Jesus lebte mit den wilden Tieren*, Vom Wort des Lebens, Festschrift Meinertz, 1951, pp. 84-92.

[5] Quodvultdeus, *De Symbolo ad Catech.*, I, 1; PL, XL, 637.

[6] Johannes Quasten, *Theodor of Mopsuestia on the exorcism of cilicium*, Harv. Théol. Rev., 1942, pp. 209-219.

[7] La concepción de las tablas celestes en que son escritos los nombres de los elegidos radica en *Ex.*, 32, 32. Es frecuente en la Apocalíptica judía. Se la encuentra en el Nuevo Testamento (Lc., 10, 20; Apoc., 3, 5) y en la Apocalíptica cristiana, (Apoc. Petr.; R. O. C., 1910, p. 117). Sobre los orígenes de la misma véase Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle and the heavenly Book*, Upsala, 1950.

[8] Véase A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne*, Rev. Hist. Eccl., 1932, pp. 14-18.

[9] *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, IV, 3. Cfr. F.-J. Doelger, *Das Martyrium als Kampf gegen die Daemonen*, Ant. und Christ., II, 3, p. 177 ss.

[10] C.-M. Edsman, *Le Baptême de feu*, pp. 42-47.

[11] San Atanasio, *Vida de San Antonio*, 66.

[12] J. Quasten, *Der Gute Hirt in frühchristlicher Totenliturgie*, Miscell. Mercati, I, pp. 385-396.

[13] Véase F.-J. Doelger, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn, 1909.

[14] El *Martyrium* era, en Jerusalén, la iglesia principal construida sobre la cisterna donde fueron hallados los instrumentos de la Pasión. Cfr. Vincent Abel, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, pp. 189-194.

[15] Véanse también las *Homilías catequéticas* de Teodoro de Mopsuestia y el *De catechizandis rudibus* de San Agustín.

[16] Cuando se estableció la costumbre de una *traditio* y una *redditio* de la oración dominical, las del símbolo fueron adelantadas un domingo. Cfr. Dondeyne, *La discipline des scrutins*, Rev. Hist. Eccl., 1932, pp. 14-15.

[17] *De corona*, 13; *De spect.*, 4; *De anima*, 35. Sobre este último pasaje véase la edición de J.-H. Waszink, 1947, p. 414.

[18] Igualmente, Pseudo-Dionisio, *Hier. Eccles.*, 401 A.

[19] Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Anciens*, 1942, p. 39 ss.

[20] Véase también Eusebio, PG, XXIII, 720 A; Gregorio de Nisa, PG, XLIV, 798 C; Atanasio, PG, XVII, 294 B.

[21] Cfr. F. J. Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der*

Schwarze, Münster 1919, pp. 33-49; A. Rusch, *Death and burial in christian antiquity,* Washington, 1941, pp. 8-10.

[22] F. J. Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze,* pp. 118-119; J.-H. Crehan, *Early christian baptism and the creed,* pp. 96-110.

[23] *Pompa diaboli,* Zeitschr. Kath. Theol., 1931, p. 239 y ss.

[24] *Pompa diaboli,* "Vigiliae christianae", 1947, I, p. 13 ss.

[25] Véase A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain aux temps de Notre-Seigneur,* II, pp. 40-41.

[26] En cambio, el Pseudo-Dionisio menciona el Oriente, lo cual indica que el rito existía en Antioquía (*Hier. Eccl.,* 400 A).

[27] Erik Peterson, *La croce et la preghiera verso l'Oriente,* Ephem. liturg. LIX, 1945, p. 525 ss.; Jean Daniélou, *Origène,* páginas 42-44.

[28] Tertuliano refiere que, a consecuencia de esta costumbre, algunos acusaban a los cristianos de adorar al sol (*Apol.,* XVI, 9).

[29] Erik Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung,* Theol. Zeitschr., 1947, p. 1 ss.; F. J. Doelger, *Sol Salutis,* pp. 220-258.

[30] Véase también Tertuliano, *Adv. Val.,* 3: "El Espíritu Santo ama el Oriente, que es figura de Cristo"; Gregorio de Nisa, PG, XLIV, 984 A; XLIV, 798 C.

[31] Cfr. J.-H. Crehan, *Early christian baptism and the creed,* páginas 95-110.

[32] Orígenes, *Exh. Martyr.,* 17; Koetschau, 16; Greg. Naz., *Or.,* XL, 8; PG, XXXVI, 368 B.

[33] Cfr. de Ghellinck, *Recherches sur le symbole des Apôtres,* Patristique et Moyen Age, I, p. 25 ss.; J. N. D. Kelly, *Early christian creeds,* p. 30 ss.; Oscar Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes.*

[34] Esta adhesión a Cristo, a la vez profesión de fe y compromiso de vida, reviste gran importancia en el cristianismo antiguo. A ella se refiere la palabra ἐπερώτημα en el célebre texto bautismal de *1 Petr.,* 3, 21. Sobre este texto véase E.-G. Selwyn, *The first Epistle of St. Peter,* pp. 205-206; Bo Reicke, *The disobedient Spirits and christian baptism,* pp. 173-201; J.-H. Crehan, *loc. cit.,* pp. 10-12.

CAPITULO II: EL RITO BAUTISMAL

[1] L. de Bruyne, *La décoration des baptistères paléochrétiens,* Mélanges Mohlberg, I, p. 198 ss.

[2] Sobre la Iglesia Paraíso, véase Cipriano, *Epist.* LXXIII, 10; CSEL, 785; LXXV, 15; CSEL, 820.

[3] *La symbolique du cerf et du serpent,* Cahiers Archéologiques, IV, 1949, pp. 18-60.

[4] Cfr. *supra*, p. 43.

[5] *Antike und Christentum*, IV, 4, 288; V, 4, 294.

[6] Cfr. *infra*, p. 348.

[7] F. J. Doelger, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses*, Ant. und Christ., IV, 3, p. 153 ss.

[8] Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 77 ss.

[9] Sobre el vestido como símbolo de las pasiones y de la mortalidad pagana y judía, véase P. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, Münster, 1932, pp. 8-18.

[10] Véase Erik Peterson, *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, 1943, p. 17. En el fondo de esta simbólica se encuentra la antigua concepción de que el vestido es particularmente apto para captar la influencia de los espíritus. Cfr. *infra*, p. 82.

[11] Véase Gregorio de Nisa: "Cuando los primeros hombres se dejaron arrastrar al mal y fueron despojados de la dicha primitiva, el Señor les dio los vestidos de piel. A mi parecer, no se trata de vestidos ordinarios, sino de la condición mortal" (XLVI, 521 D).

[12] Para algunos autores, a partir de Ireneo, las hojas de higuera son símbolo de concupiscencia. Despojarse de las vestiduras será, según esto, despojarse de la concupiscencia. Cfr. J. H. Waszink, *Tertuliani, De Anima*, 1949, pp. 436-437.

[13] Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, pp. 110-123.

[14] Brightman, *Journ. Théol. Stud.*, 1900, p. 264.

[15] Véase P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, pp. 148-150. La misma exégesis de *Job* 40, 18-20 en Dídimo, XXXIX, 684 B.

[16] A. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 149.

[17] Véase sobre estos dos aspectos en San Pablo: Rudolf Schnackenburg, *Das Heilsgeschechen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950, pp. 1-15.

[18] *Loc. cit.*, p. 107.

[19] PG, XXXIII, 1081 B.

[20] Schnackenburg, *loc. cit.*, pp. 26-74.

[21] W. M. Bedard, *The symbolism of the baptismal font*, 1951.

[22] Joseph C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, p. 100 ss.

[23] Seguimos la traducción francesa de M. Chirat, Vie Spir., abril 1943, p. 327.

[24] La liturgia de Milán ponía en este momento un rito de lavatorio de los pies (Ambrosio, *De Sacr.*, III, 4; Botte, 72-73).

[25] Cfr. J. H. Waszink, *Tertuliani De Anima*, pp. 420-421.

[26] Sobre el simbolismo de las vestiduras *blancas*, véase P. Oppenheim, *loc. cit.*, pp. 33-43.

[27] Tal es, al menos, el texto del *Codex Bezae* y de toda

la tradición occidental. Pero los demás manuscritos griegos dicen: "blancas como la luz".

[28] *Religion et vêtement*, Rythmes du monde, 1946, 4, p. 4. Véase del mismo autor *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, 1943, pp. 6-13.

[29] *Israël des origines aux Prophètes*, p. 313.

[30] Dom Damasus Winzen, *Pathways in Holy Scripture, The book of Exodus*, p. 10.

[31] *Jésus transfiguré*, p. 115 ss.

[32] Oppenheim, *loc. cit.*, p. 37.

[33] *Le baptême de feu*, pp. 42-47. Cfr. también C. A. Rusch, *Death and burial in christian antiquity*, p. 17.

CAPITULO III: LA SPHRAGIS

[1] Véase F. J. Doelger, *Sphragis*, Paderborn, 1911; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Lovaina, 1923; G. W. Lampe, *The seal of the Spirit*, 1951.

[2] Quizá ya en San Pablo: *2 Cor.* 1, 22; *Ef.* 1, 13; y, en todo caso, en los Padres más antiguos: Clemente de Roma, *Epist.*, VII, 6; Herm., *Sim.*, IX, 6, 3; 16, 4; Tertuliano, *De pudic.*, IX, 9.

[3] F. J. Doelger, *Sphragis*, p. 15.

[4] Doelger, *loc. cit.*, pp. 32-33.

[5] "Ovejas, apresuraos a recibir la señal de la Cruz y la *sphragis* que os salvarán de vuestra miseria" (Greg. Nisa, *H. Bapt.*; PG, XLVI, 417 B).

[6] Véase F. J. Doelger, *Sphragis*, pp. 111-119. Este tema, totalmente distinto, se remonta a Filón de Alejandría.

[7] Véase también Basilio, *Hom. Bap.*, XIII, 4; PG, XXXI, 432 B. Sobre este tema, cfr. Franz Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains*, p. 104 ss.

[8] Véase F. J. Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, pp. 110-119.

[9] Greg. Naz., *Ho Bapt.*, XXXVI, 372 A.

[10] Doelger, *loc. cit.*, pp. 23-32.

[11] El uso de estos tatuajes existió entre los cristianos: "Muchos —dice Procopio de Gaza— se tatuaban en la mano o en el brazo el nombre de Jesús o la cruz" (PG, LXXXVII, 2401).

[12] Cfr. F. J. Doelger, *loc. cit.*, pp. 39-51.

[13] Cfr. W. Vischer, *Les livres de Moïse*, traduc. franc., p. 103.

[14] San Cipriano relaciona expresamente estos dos últimos pasajes con la señal de la cruz trazada sobre la frente de los cristianos (*Tes.*, II, 22; CSEL, 90).

[15] "El sacerdote te ha marcado en la frente con la *sphragis* —escribe Cirilo de Jerusalén— para que recibas la impronta del sello y seas consagrado a Dios" (XXXIII, 1102 B).

[16] Sobre esta palabra, véase Doelger, *Sphragis*, p. 119 ss. Cirilo la emplea en particular para designar la unción postbautismal (XXXIII, 1093 B).

[17] Véase San Atanasio, *The Life of Saint Antony*, traducida y comentada por R. T. Meyer, Westminster, 1950, pp. 110-111.

[18] Sobre la relación de las aguas con los demonios en el mundo pagano, véase Tertuliano, *De bapt.*, 5.

[19] La expresión "sello de la alianza" es usada por *Const. Apost.*, VII, 22, 2, a propósito del bautismo.

[20] Sobre la correspondencia entre bautismo y circuncisión en el Nuevo Testamento, véase Oscar Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, pp. 50-63; H. Sahlin, *Die Beschneidung Christi*, pp. 5-23.

[21] Por lo demás, la sucesión *consignatio*-bautismo parece corresponder ritualmente a la incorporación de los prosélitos a la comunidad judía: circuncisión-bautismo. Cfr. Gregory Dix, *The Seal in the Second Century*, "Theology", enero 1948, p. 7.

[22] Véase también *Col.* 2, 11-12: "En El fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha por mano de hombre, sepultados con El en el bautismo, como en la circuncisión de Cristo".

[23] "La circuncisión, que se practicaba al octavo día —escribe Gregorio de Nacianzo— era una especie de figura de la *sphragis*" (PG, XXXVI, 400 A). Se trata del bautismo de los niños. Es interesante que Oscar Cullmann se funde precisamente en el paralelo entre la circuncisión y el bautismo para establecer, contra Karl Barth, el carácter neotestamentario del bautismo de los niños (*Die Tauflehre des Neuen Testaments*, p. 51).

[24] Véase también Ambrosio, *Exp. Psalm. CXVIII*, *Prol.*; Crisóst., PG, L, 807; Eusebio, *Co. Ps.*, VI, PG, XXIII, 120 A.

[25] "El catecúmeno cree en la cruz del Señor Jesús, con la cual él mismo está marcado" (San Ambrosio, *De Myst.*, 20; Botte, 113-114).

[26] Sobre el paralelismo general entre la circuncisión y el bautismo, véase Orígenes, *Co. Rom.*, II, 12-13; PG, XIV, 900.

CAPITULO IV: LAS FIGURAS DEL BAUTISMO: LA CREACION Y EL DILUVIO

[1] Véase Bo Reicke, *The disobedient spirits and christian baptism*, Lund, 1948.

[2] Sobre el conjunto de la cuestión, véase Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Eglise*, Lund, 1941.

[3] Véase en particular W.-F. Flemington *The New Testament doctrine of baptism*, Londres, 1948.

[4] La palabra es de A.-G. Hebert, *The Aucthority of the Old Testament*, pp. 210-211.

[5] Paul Humbert, *Emplois et portée du verbe bara dans l'Ancien Testament*, Theol. Zeitschr., nov. 1947, pp. 401 ss.

[6] Véase N.-A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mélanges Goguel, 1950, pp. 62-70.

[7] C.-K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1945, p. 39.

[8] Véase también Clemente de Alejandría: "La nueva creación ἀναγέννησις se realiza por el agua y el Espíritu como la creación γένεσις del Universo: El Espíritu de Dios era llevado por las aguas" (*Eclog. proph.*, 7; Staehlin, 138).

[9] Véase también San Jerónimo: "El Espíritu Santo era llevado sobre las aguas como en un carro, y engendraba al mundo naciente a imagen del bautismo" (*Epist.*, 69; PL, XXII, 659).

[10] F. J. Doelger, *Pisciculi*, 120 ss.

[11] Véase ya Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum*, II. 16.

[12] Denzinger, *Ritus Orientalium*, 1863, I, p. 205.

[13] Las páginas que siguen sobre el diluvio reproducen en parte el capítulo de *Sacramentum futuri* dedicado al mismo tema.

[14] B. Reicke, *The disobedient Spirits and christian Baptism*, Lund, 1946, p. 95 ss. Véase también Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in der Unterwelt*; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J.-C.*, 1949, pp. 96-120.

[15] Bo Reicke, *loc. cit.*, pp. 85 y 131.

[16] Así, por ejemplo, Crisóstomo: "La inmersión y la emersión son imagen de la bajada a los infiernos y de la subida. Por eso, Pablo llama al bautismo sepultura" (*Ho. 1 Cor.*, 40; PG, LXI, 348).

[17] Véase Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 55 ss.

[18] Cfr. Col. 1, 18.

[19] Véase, por ejemplo, C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the Gospel tradition*, p. 33.

[20] *Baptême de feu et baptême d'eau*, Eph. lov., 1936, pp. 653 ss.

[21] Edsman, *La baptême de feu*, p. 124 ss.

[22] *Co. Mth.*, XV, 23. Cfr. Greg. Nacianc., PG, XXXVI, 357 C.

[23] *Lc.* 12, 50.

[24] W. Staerk, *Die Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit*, Zeitsch. für Neut. Wiss., 1936, p. 245 ss.

[25] Véase *supra*, p. 60.

[26] Es interesante observar que Cirilo de Jerusalén presenta el bautismo de Juan como fin (τέλος) del Antiguo Testa-

mento y principio (ἀρχή) del Nuevo (PG, XXXIII, 433 C).

[27] Según Marcel Richard, el autor de esta homilía es Asterio el Sofista y no Asterio de Amasea (*Symb. Osl.*, XXV, pp. 66-67).

[28] Véase también Agustín, *Contra Faustum*, XII, 15 y 19.

[29] Se repite, dentro de la misma escuela, en el Pseudo-Cipriano, *Ad Novatian*, 2; CSEL 55, 22-27. Cfr. también Hipólito, *Sermo in Theophania* (Achelis, p. 261).

[30] Al simbolismo de la paloma se opone el del cuervo, figura del demonio (Greg. Nis., PG, XLVI, 421 B).

[31] Barrett, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, p. 39.

[32] Lundberg, *Typologie baptismale*, p. 73.

[33] Véase también San Jerónimo, *Epist.*, LXIX, 6: "La paloma del Espíritu Santo, una vez expulsado el pájaro negro vuela hacia Noé, como hacia Cristo en el Jordán" (PL, XXII, 660 A).

[34] No obstante, San Jerónimo cree ver una alusión a ella en *1 Ped.* 3, 20. "El arca —escribe— es interpretada por el apóstol Pedro como figura de la Iglesia" (*Epist.*, 132; PL, XXII, 1014).

[35] Cfr. Agustín, *De catech. rud.*, 32 y 34; *Contra Faust.*, XVII, 14. El tema general de la madera y el agua, figura del agua bautismal transformada por la cruz, es arcaico (Barnab., XI,, 5). Cfr. P. Lundberg, *op cit.*, p. 98 y ss.

[36] Véase también Agustín, *Contra Faustum*, XII, 17.

[37] Cfr. Lundberg, *La typologie baptismale*, p. 76.

[38] Orígenes conoce también la simbólica bautismal del diluvio; véase, por ejemplo, *Co. Rom.*, III, 1; PG, XIV, 926 A.

[39] Véase también *De Sacram.* II, 1; Botte, 62; Optat. Milevit., *Adv. Parm.*, V, 1; PL, IX, 1046 A.

[40] Acerca del diluvio como figura del bautismo en el arte paleocristiano, véase *Sacramentum futuri*, pp. 84-85.

CAPITULO V: LAS FIGURAS DEL BAUTISMO: EL PASO DEL MAR ROJO

[1] Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, pp. 131-142.

[2] Cfr. Tertuliano, *De Bapt.*, 19.

[3] Véase J. Guillet, *Thèmes bibliques*, 1951, pp. 22-25.

[4] San Cipriano relaciona expresamente esta profecía con el bautismo (*Testim.*, I, 12; CSEL, 47).

[5] Un escrito contemporáneo del N. T., el *Liber antiquitatum biblicarum*, ve en la separación de las aguas del Mar Rojo una réplica de la separación de las aguas al tiempo de la creación (XV, 6; Kish, p. 155).

[6] Cfr. Harald Riesenfeld, *The Resurrection in Ezechiel XXXVII*, p. 23.

[7] Sobre esta cuestión, véase F.-J. Doelger, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, Ant. und Christ., 1930, pp. 63-69; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, pp. 116-146.

[8] *Judaïsm*, p. 334. Cfr. Lampe, *The seal of the Spirit*, página 24.

[9] Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 249.

[10] Véase también Basilio, *De Spir. Sancto*, 14; Pruche, 163-164; Gregorio de Nisa, *Ho. Bapt.*, PG, XLVI, 589 D.

[11] 46; Pétré, p. 256.

[12] Cfr. *supra*, p. 118.

[13] *Sacramentum futuri*, pp. 137-138.

[14] *1 Cor.* 10, 1; *Apoc.* 15, 3.

[15] Oríg., *In Joh.*, VI, 48; Preuschen, 157. Sobre la concepción del paso del mar Rojo como triunfo de Yavé sobre el dragón del mar, véase Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, pp. 31-32.

[16] Plumpe, *Mater Ecclesia*, p. 116.

[17] Dom Winzen, *Pathways in Holy Scripture, The Book of Exodus*, p. 6. Cfr. J. Daniélou, *Lectures et Cantiques*, Maison-Dieu, XXVI, 34-40.

[18] J. Morgenstein, *The despoiling of the Egyptians*, Journ. Bibl. Litt., 1949, 25-26.

[19] Más adelante volveremos sobre el tema de las puertas marcadas con la sangre, pp. 235 ss.

[20] Véase J. Steinmann, *L'Exode dans l'Ancien Testament*, Vie Spirit., marzo 1951, p. 240.

CAPITULO VI: LAS FIGURAS DEL BAUTISMO: ELIAS Y EL JORDAN

[1] Grébaut, *Sacramentaire éthiopien*, p. 181.

[2] Véase F.-M. Braun, *Le baptême d'après le IVe Évangile*, Rev. Thom., 1948, pp. 364-365.

[3] PG, XLVI, 592 D.

[4] Harald Riesenfeld, *La signification sacramentaire du baptême johannique*. Dieu vivant, XIII, pp. 31 ss.

[5] Ya Clemente de Alejandría relaciona el paso del Jordán por Josué con el paso del mar Rojo, en cuanto figura del bautismo (*Eclog. proph.*, 5-6).

[6] Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, pp. 195-250.

[7] *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala, 1950, pp. 39-41.

[8] *Ho. Jos.*, VI, 4-6; PG, XII, 855-856.

[9] Sobre el paralelismo entre Paraíso y Tierra Santa, véase N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mélanges Goguel, 1950, pp. 65-66.

[10] El texto de los mss. es incomprensible en las últimas palabras de esta frase. Staehlin ha corregido con acierto πρόβατον por ἀκρόβυστον. Completando su corrección, yo leo: ἔδει (ἐν βουνῷ των ἀκρόβυστιῶν περιτμηθῆναι τούς) que corresponde a *Jos.* 5, 4 y ofrece un sentido satisfactorio.

[11] La circuncisión por Josué-Jesús aparece como figura del bautismo, al mismo tiempo que el paso del Jordán. Cfr. H. Sahlin, *loc. cit.*, p. 41. Se trata de un tema antiguo. Véase Justino, *Dial.*, CXIII, 6-7.

[12] P. Dabeck, *Siehe, es erscheinen Moses und Elias*, "Biblica", 1942, p. 180 ss.

[13] J. Daniélou, *Le mystère de l'Avent*, pp. 183-186.

[14] El tema parece remontarse a Orígenes, *Co. Jo.*, VI 23; Preuschen, 133. Véase también Basilio, *Ho. Bapt.*, PG, XXXI 428 C.

[15] Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 415. Cfr. también página 419.

[16] Conviene añadir que una de las razones que han podido llamar la atención sobre este episodio es el hecho de que se encontraba en las oraciones de la liturgia sinagogal, como ejemplo de las liberaciones operadas por Dios. Lundberg ha demostrado que la liturgia cristiana del bautismo se inspiró en tales oraciones judías, como lo atestigua otro ejemplo: el de los tres jóvenes en el horno (Lundberg, *loc. cit.*, pp. 34-35).

[17] Véase, sin embargo, Ambrosio, *De Sacram.*, II, 11; Botte, 65.

[18] Cfr. *supra*, p. 86.

[19] Por ejemplo, Proclo, *Elements of theology* (ed. Dodds), página 182.

[20] Igualmente, los cuarenta días que Elías pasó en el desierto (3 Re. 19, 8-12) recuerdan los cuarenta días de Moisés en el monte (Ex. 24, 18).

[21] Véase Ambrosio, *De Myst.*, 35-36; Botte, 119.

[22] Se podría añadir a este ciclo otro milagro de Eliseo: la transformación del agua en Jericó, que se encuentra en la oración copta, en Dídimo (XXXIX, 700 B) y en Gregorio de Elvira (15; Batiffol, 162-163).

[23] Denzinger, *Ritus orientalium*, p. 205.

[24] *Loc. cit.*, p. 23.

[25] Cfr. Optat. Milev., *Adv. Parm.*, V, 9; PL, XI, 1062 A.

[26] Sobre estos textos, véase Lampe, *loc. cit.*, pp. 25-26.

[27] *La décoration des baptistères judéo-chrétiens*, Mél. Mohlberg, 1948, pp. 188-191.

[1] Tal es quizá el sentido de la unción de Jesús en Betania: "Esta unción significa, sin duda, que Jesús inaugura ahora su función de Mesías. Hasta este momento, ha sido un segundo Moisés y después un segundo Josué" (H. Sahlin, *Zur Typologie des Job. Ev.*, p. 46). Recuérdese que esta unción (*Jn.* 12, 1-3) precede a la entrada mesiánica en Jerusalén (*Jn.* 12, 19).

[2] "Todo el Salterio es un libro profético que se cumple en la venida de Cristo" (Balthasar Fisher, *Die Psalmenfroemmigkeit der Maertyrerkirche*, Friburgo, 1949, p. 4).

[3] B. Welte refiere este pasaje a la confirmación (*loc. cit.*, p. 23); B. Botte, en cambio, al bautismo (Ambrosio, *De Myst.*, p. 70, nota 1). Pero esto no afecta a la cuestión del simbolismo.

[4] Sobre el origen histórico de la palabra, véase Erik Peterson, *Christianos*, Miscell. Mercati, I, pp. 355 ss.

[5] Ya San Cipriano dice: "Los neobautizados deben presentarse a los jefes de la Iglesia para recibir el Espíritu Santo por la invocación y la imposición de las manos y ser perfeccionados por el sello (*signaculum*) del Señor" (*Epist.*, LXXIII, 9; CSEL, 785).

[6] *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, Rev. Sc. Phil. Théol., 1937, p. 698.

[7] En un texto de las *Constituciones Apostólicas* sobre el simbolismo de los ritos sacramentales, se relaciona al Espíritu Santo con el simbolismo del óleo (de los catecúmenos) y la confirmación (βεβαίωσις) característica del μυρον: "El agua representa la sepultura; el óleo, al Espíritu Santo; la *sphragis*, la cruz; el μυρον, la confirmación" (*Const. Apost.*, III, 16, 3). Cfr. también Dídimo el Ciego: "La sphragis de Cristo sobre la frente, la recepción del bautismo, la confirmación (βεβαίωσις) por el crisma (μυρον)" (XXXIX, 712 A).

[8] Véase K. Rahner, *Esquisse d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, R. A. M., 1932, p. 113 ss.

[9] Eusebio de Cesarea, *Dem. Ev.*, IV, 15; PG, XXII, 289 D.

[10] Véase E. Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, 1919; H. Vorwahl, Ευωδία χριστοῦ, Archiv. f. Relig. Wiss., 1934; J. Ziegler, *Dulcedo Dei*, 1937, pp. 60-67.

[11] Es importante notar que Ambrosio ve en el "nardo derramado" del Cantar una figura del μύρον sacramental (*De Myst.*, 29; Botte, 117).

[12] Véase también Gregorio de Nisa, XLIV, 825 C. El origen ha de buscarse en Clemente de Alejandría, *Pedag.*, II, 8; Staehlin, 194.

[13] Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, Rev. Sc. Phil. Théol., p. 705 ss.

CAPITULO VIII: LOS RITOS EUCARISTICOS

[1] Es de notar que Harald Sahlin, estudiando la tipología del *Evangelio de Juan*, ha llegado a la conclusión de que está construido siguiendo el modelo de la historia del pueblo hebreo desde la salida de Egipto hasta la consagración del Templo (*Zur Typologie des Joh. Ev.*). Esto viene a confirmar la tesis de O. Cullmann sobre la relación entre el *Evangelio de Juan* y los sacramentos (*Urchristentum und Gottesdienst*) y pone de relieve el fondo pascual que les es común.

[2] Sobre el simbolismo de los cirios, véase XXXIII, 372 A. Son relacionados con el cortejo nupcial en XXXIII, 333 A, 908 B.

[3] PG, LXVIII, 596-604. La expresión procede de Orígenes, *Ho. Jos.*, IX, 6; PG, XII, 868 C.

[4] Sobre la simbólica del altar, véase F.-J. Doelger, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung*, Ant. Christ., II, 3, pp. 162-183.

[5] Crisóstomo, *De Sacerdotio*, VI, 4; *Ho. Eph.*, 3; PG, LXII, 29-30.

[6] *Theologische Traktate*, p. 329.

[7] *Explication de la Sainte Liturgie*, 24; Salaville, p. 137.

[8] Véase J.-A. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa* (*Missarum solemnia*), p. 713.

[9] Teodoro de Mopsuestia, XVI, 3.

[10] Juan Crisóstomo, *Sobre el Incomprehensible*, PG, XLVIII, 707 B.

[11] Véase Jean Daniélou, *L'incompréhensibilité de Dieu d'après Saint Jean Chrysostome*, Rech. Sc. Relig., 1950, páginas 190-195.

[12] Véase Jungmann, *loc. cit.*, pp. 778-779.

[13] Véase Jungmann, *loc. cit.*, pp. 875-877, donde observa que, en fecha antigua, sólo se encuentra en la liturgia oriental. En la occidental aparecerá mucho más tarde y quedará situada inmediatamente después de la consagración.

CAPITULO IX: LAS FIGURAS DE LA EUCARISTIA

[1] Cfr. Agustín, *De catech. rud.*, 7; PL, XL, 317 C.

[2] Cfr. Crisóstomo, PG, L, 601.

[3] G. Bardy, *Melchisédec dans la tradition patristique*, Rev. bibl., 1926, p. 416 ss.; 1927, pp. 24 ss.

[4] La *Epístola a los Hebreos* no hace sino aplicar a la persona histórica de Jesús la tipología mesiánica del *Salmo 109*.

[5] *La Messe et sa catéchèse*, p. 229 ss.
[6] Justino, *Diálogo*, XXVIII, 5; XXIX, 1; XLI, 2; CXVI, 3; Tertuliano, *Adv. Jud.*, 5; Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 17 y 18; PG, 1025 A.
[7] Véase Eusebio, *Dem. Ev.*, I, 10; PG, XXII, 84 A. Eusebio nos transmite aquí el eco de una polémica contra los sacrificios cruentos, que se inicia ya en los últimos tiempos del judaísmo. Cfr. J.-H. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, pp. 220-223.
[8] Jean Daniélou, *Le mystère de l'Avent*, p. 35 ss.
[9] Sobre la interpretación bautismal, véase *Sacramentum futuri*, pp. 170-176.
[10] Cfr. también Cipriano, *Epist.* LXVIII, 14; CSEL, 763.
[11] Véase Behm, *Artos*, Theol. Wört., I, p. 476; H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, pp. 91-93; G.-Foot Moore, *Judaïsm*, II, 367-368; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt*, pp. 230-231.
[12] Sobre el significado eucarístico de las palabras de Cristo, véase E. C. Hoskyns, *The fourth Gospel*, p. 297; Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2.ª ed., pp. 89-99. Se observará que la multiplicación de los panes es un cumplimiento de la profecía del maná escatológico, figura también de la eucaristía: hallamos aquí los dos planos de la tipología cristológica y de la sacramentaria. Volveremos a encontrar esto a propósito de la roca de aguas vivas y del banquete sagrado.
[13] Véase Hugo Rahner, *Flumina de Ventre Christi*, Biblica, 1941, pp. 269-302; 367-403; F. M. Braun, *L'eau et l'esprit*, Rev. Thomiste, 1949, pp. 1-30. Todo esto se funda en la Sagrada Escritura. Isaías (48, 21) había anunciado que, al fin de los tiempos, brotaría una fuente semejante a la del Exodo, y Cristo declaró que esta profecía se había realizado en El (*Jn.* 4, 13). Cipriano relaciona expresamente estos textos con los sacramentos (*Test.*, I, 12; CSEL, 47; *Epist.*, LXIII, 8; CSEL, 706-707). Cipriano aplica la profecía al bautismo, pero esto no supone nada contra la interpretación general.
[14] Igual que el maná, después del paso del mar Rojo, es figura de la eucaristía, así la Tierra prometida, que mana leche y miel, después del paso del Jordán, es figura del cuerpo de Cristo. Se trata de una figura muy antigua. Cfr. Bernabé, VI, 10-17; Tertuliano, *De res. carn.*, 16. Quizá se aluda a ella en *1 Petr.* 2, 2. Al ofrecer leche y miel a los neobautizados, la figura queda incorporada a los ritos (Hipólito, *Trad. Ap.*, 23). Cfr. N.-A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mél. Goguel, p. 60; Zenón de Verona, *Tract.*, II, 63; PL, XI, 519.
[15] Véase Jean Daniélou, *Les repas de la Bible et leur signification*, La Maison-Dieu, XVIII, p. 133.
[16] El primero de estos banquetes es el que, después de la

alianza del Sinaí, celebraron en el Monte Moisés, Aarón y los 70 ancianos (*Ex.* 26, 11). Los banquetes rituales son conmemoración de éste. En tal perspectiva, la eucaristía aparecerá como el banquete de la Nueva Alianza.

[17] *Vom urchristlichen Abendmahl*, Theologische Rundschau, 1937, p. 276 ss.

[18] *La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif*, Rev. Hist. Phil. Rel., 1936, pp. 1-22.

[19] *La signification eschatologique du repas eucharistique*, R. S. R., 1936, p. 5 ss.

[20] Estas palabras preceden inmediatamente al episodio de los discípulos cogiendo espigas en día de sábado. Harald Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, p. 326) dice que este episodio (*Mc.* 2, 23-27) "se refiere al banquete escatológico y representa también la eucaristía". El mismo autor muestra el nexo que se da, en este pasaje, entre el banquete escatológico y el sábado escatológico (p. 322).

[21] Así lo vio San Ambrosio, *Exp. Luc.*, II, 11; LV, 66: "Cristo come con publicanos y pecadores. Esto significa que no rehúsa tomar parte en el banquete de aquellos a quienes concederá el sacramento".

[22] *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance*, Rech. Sc. Rel., 1947, p. 320 ss.

[23] Cfr. H. Lewy, *Sobria ebrietas*, pp. 3-34.

[24] Véase J. Quasten, *Sobria ebrietas in Ambrosius De Sacramentis*, Mélange Mohlberg, I, pp. 124-125.

[25] Véase Gregory Dix, *The shape of the liturgy*, pp. 50-120; Louis Bouyer, *La première eucharistie dans la dernière Cène*, La Maison-Dieu, XVIII, pp. 34-47.

CAPITULO X: EL CORDERO PASCUAL

[1] *Sacramentum futuri*, pp. 182-183.

[2] Véase también Melitón, *Homily on the Passion*, 67; Campbell-Bonner, p. 131.

[3] Véase Basilio, *Ho. Bapt.*, PG, XXXI, 432 B-C.

[4] Véase también *Glaphyres*; PG, LXIX, 428 A.

[5] Véase *supra*, pp. 103-104.

[6] Véase, entre los autores más antiguos, Lactancio, *Div. Inst.*, IV, 26; PL, VI, 531: "El cordero es Cristo, que salva a los que llevan en su frente la señal de la sangre, es decir, de la cruz." Gregorio de Elvira, *Tract.*, 12; Batiffol, 136.

[7] Conviene observar que la unción con la sangre es interpretada a veces como figura de la eucaristía (Teodoreto, *Quaest. Ex.*, XII, PG, LXXX, 252 D; Cirilo, *Glaphyres*; PG, LXIX, 428 A).

[8] F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène*, p. 21.
[9] Véase T. W. Manson, ΙΛΑΣΤΗΡΙΘΝ, J. T. S., 1945, páginas 20 ss.
[10] *De Adoratione*, 17; PG, LXVIII, 1073 A.
[11] F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène*, p. 21.
[12] "El sentido de la fiesta pascual era dar cada año viva actualidad a la alianza establecida por la gracia divina entre Yavé a Israel" (Leenhardt, *loc. cit.*, p. 19).
[13] Véase C.-M. Edsman, *Ignis divinus*, p. 97.
[14] En todos estos pasajes habla Cirilo de la fiesta de los ácimos. Cuando comenta los ácimos del banquete pascual, más que las disposiciones subsiguientes a la comunión, ve en ellas las disposiciones previas a la misma (*Ho. Pasch.*, XIX; PG, LXXVIII, 825 A).

CAPITULO XI: EL SALMO 22

[1] El paralelismo del *Salmo 22* con la iniciación cristiana aparece por primera vez en Orígenes (Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, p. 127).
[2] Posteriormente el *Salmo 22*, al igual que el Padrenuestro, serán explicados antes del bautismo.
[3] *Études sur une série de discours d'un évêque de Naples au VI^e siècle*, Rev. Bénéd., 1894, p. 385 ss.
[4] Dom Morin, *loc. cit.*, p. 400; A. Dondeyne, *La discipline des scrutins*, Rev. Hist. Eccl., 1932, pp. 20-21.
[5] *Co. Cant.*, 2; PG, XIII, 121 B.
[6] PG, LXIX, 841 A.
[7] PG, LXXX, 1025 C. Cfr. también Ambrosio, *Exp. Psalm.* CXVIII, XIV, 2; CSEL, LXII, 299.
[8] La palabra griega *παρακαλεῖν* significa a veces en el Antiguo Testamento "guiar". Por ello, cabe aquí ponerla en relación con el cayado (cfr. *Ex.* 15, 3; *Is.*, 49, 10). Esta es, además, una de las funciones del Paráclito en el N. T. (*Jn.*, 16, 13). Véase C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the fourth Gospel*, J. T. S., 1950, pp 1-16
[9] Para Ambrosio (*De Sacr.*, V, 13; Botte, 95) y Teodoreto (LXXX, 1028 B) se trata de la señal de la cruz impuesta al bautizado y que ahuyenta a los demonios. Véase también Zenón, *Tract.*, II, 14, 4; PL, XI, 438 B.
[10] En la *Primera catequesis*, dirigida a los catecúmenos, Cirilo relaciona este versículo con la catequesis (XXXIII, 377 B).
[11] Anteriormente aparece en Orígenes (*Co. Mth. Ser.*, 85; PG, XIII, 1734; *Co. Cant.*, 3; Baehrens, 184).
[12] Véase Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, pp. 3-34.

[13] J. Quasten, *Sobria ebrietas in Ambrosius De Sacramentis,* Mél. Mohlberg, I, pp. 117-125.

[14] *Loc. cit.,* p. 123.

[15] Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique,* páginas 290-294.

[16] H. Lewy, *loc. cit.,* p. 136. Podríamos citar también a San Juan Crisóstomo: "El cáliz de nuestra embriaguez es maravilloso. ¿Cuál? El cáliz espiritual, el cáliz saludable, el cáliz de la sangre del Señor. Un cáliz que no produce embriaguez, sino sobriedad" (*De Res.* II; PG, L, 455 A).

[17] Véase *supra,* pp. 87-90.

[18] J. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien,* Pisciculi, 1939, pp. 220-244; L. de Bruyne, *La décoration des baptistères paléochrétiens,* M. Mohlberg, 1948, pp. 188-198.

[19] De Bruyne, *op. cit.,* p. 189.

[20] *Ib.,* p. 199.

[21] *Id.,* pp. 197-198.

[22] *Id.,* p. 198.

[23] Véase en particular *Isaías* 49, 10; *Ezequiel* 34, 1 ss.; *Zacarías* 11, 4 ss.

[24] Véase A. Robert, *Les attaches littéraires de Prov., I-IX,* Rev. Bibl., 1934, p. 374 y ss.

[25] J. Quasten, *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie und Grabenkunst,* Misc. Mercati, I, p. 373 ss.

CAPITULO XII: EL CANTAR DE LOS CANTARES

[1] Véase A. Robert, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques,* Vivre et penser (Rev. Bibl.), III, 1944, pp. 192 ss.

[2] San Juan Crisóstomo llama al conjunto de la iniciación cristiana "nupcias espirituales" (*Ho. Res.*; PG, L, 441 A).

[3] Véase Waszink, *Tertulliani, De anima,* pp. 456-457, donde ofrece abundantes referencias, Cfr. también Hilario, *Co. Mth.,* XXVII, 4; PL, IX, 1059.

[4] Si se tiene presente que "la Esposa cautiva, Israel, expresa el deseo de que su Esposo, Yavé, la haga entrar en Sión" (A. Robert, *loc. cit.,* p. 204), queda plenamente justificada la aplicación del versículo al bautismo: por el bautismo hace Dios entrar a la humanidad cautiva, representada por Israel, en la verdadera Sión, que es la Iglesia.

[5] Filón, *De spec. leg.,* 150; Eusebio, *De Pascha*; PG, XXIII, 697 A.

[6] Cirilo de Jerusalén, XXXIII, 836 A.

[7] Esta doble interpretación se explica por el hecho de que la versión latina utilizada por Ambrosio traducía *cubicu-*

lum, mientras que el texto griego dice ταμιεῖον, bodega (*De Sacr.*, V, 11; Botte, 90).

[8] No obstante, alude a la paloma del bautismo al hablar del versículo 4, 1: "Tus ojos son como palomas" (*De Myst.*, 37; Botte, 119).

[9] Asimismo Teodoreto, *Co. Cant.*, 3; PG; LXXXI, 144 C. Esto corresponde al sentido del texto, que expresa la inviolabilidad de la alianza (A. Robert, *loc. cit.*, p. 208).

[10] Véase sobre este texto H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 489.

[11] También Ambrosio relaciona los dientes con la profesión de fe (CSEL, 367).

[12] Para Gregorio de Nisa (XLIV, 1016 D) y Teodoreto (LXXXI, 148 C), la mirra de 5, 1 y 6, 1 es también figura del bautismo en cuanto configuración con la muerte de Cristo.

[13] La palabra *negra* designa "los sufrimientos del destierro" (Robert, *loc. cit.*, p. 204). Es, pues, legítima su aplicación al estado del hombre antes del bautismo.

[14] P. Benoît, *L'Ascension*, Rev. Biblique, 1949, pp. 161 ss. Sobre la aplicación del *Salmo 23* a la Ascensión, véase *infra*, p. 432.

[15] Una vez más la interpretación patrística se atiene rigurosamente al sentido literal. "El sello significa que Yavé pide a Israel perpetua fidelidad" (A. Robert, *loc. cit.*, p. 210). Por otra parte, el sello bautismal es precisamente expresión del compromiso de recíproca fidelidad entre Dios y el alma.

[16] Véase también *De Caïn et Abel*, I, 20-21; CSEL, 356-357.

[17] Esta expresión designa, en el texto del *Cantar*, "el advenimiento escatológico" (Robert, *loc. cit.*, p. 207). Advenimiento escatológico que adquiere realidad en la iniciación cristiana.

[18] *Le bain nuptial de l'Eglise*, Dieu vivant, IV, pp. 43-44.

[19] En su *Comentario de la Epístola a los Efesios*, San Juan Crisóstomo da expresamente esta interpretación eucarística a Ef. 5, 31.

[20] Véase Quodvultdeus, *De symb.*, I, 6; PL, XL, 645 A.

CAPITULO XIII: LAS FIGURAS NEOTESTAMENTARIAS

[1] Véase también E. Hoskyns, *The fourth Gospel*, Londres, 1948; A. Correll, *Consummatum est*, Upsala, 1950.

[2] Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Eglise ancienne*, p. 25.

[3] Oscar Cullmann, *loc. cit.*, p. 87. Harald Sahlin afirma, además, que el episodio muestra la superioridad del bautismo

cristiano sobre las purificaciones judías (*loc. cit.*, pp. 20-21 y 73).

[4] El testimonio de Tertuliano es importante no sólo para el sentido del pasaje evangélico, sino también para su autenticidad. Es, en efecto, cosa sabida que varios importantes manuscritos del Nuevo Testamento omiten el versículo 4, en que se habla del ángel (véase E. Hoskyns, *The fourth Gospel*, página 265).

[5] A. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, p. 23.

[6] Dídimo el Ciego, *De Trinitate*, PG, XXXIX, 672 C.

[7] *Theologische Traktate*, p. 361 ss.

[8] C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, pp. 65-67; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Eglise ancienne*, pp. 44-45.

[9] Véase Lampe, *The seal of the Spirit*, p. 157.

[10] E. Amann, *L'ange du baptême chez Tertullien*, Rev. Sc. Rel., 1921, p. 208 ss.

[11] Véase Anfíloco de Iconio, PG, XXXIX, 120.

[12] Véase, no obstante, *De Spir. Sanct.*, I, 6; PL, XVI, 722.

[13] En cuanto al bautismo, véase el episodio de Naamán (p. 161); en cuanto a la eucaristía, el banquete de la Sabiduría (p. 221).

[14] Véase también *De resurrectione*, 3; PG, L, 439 D: "El ángel descendía a la piscina, y sólo uno se salvaba; el Señor de los ángeles descendió al Jordán y sanó en sí al universo".

[15] Las *Recognitiones Clementinae* ven en la vestidura nupcial un símbolo del bautismo, como sacramento que permite el acceso al banquete eucarístico: "La vestidura nupcial es la gracia del bautismo" (IV, 35. Cfr. Waszink, *Tertulliani, De Anima*, p. 457).

[16] Recuérdese que el comienzo de la parábola es utilizado como versículo en la liturgia romana eucarística.

[17] Véase Hilario, *Tract. Psalm.*, 64, 5; PL, IX, 415 C.

[18] La parábola es aplicada también a la eucaristía (Cirilo de Alejandría, *Ho. Pasch.*, 14; PG, LXXVII, 712 B).

[19] *Urchristentum und Gottesdienst*, 2. Auflage, pp. 67-72.

[20] Véase Ireneo, *Adv. haer.*, III, 16, 8.

[21] Alf Correl, *Consummatum est*, p. 257.

[22] Véase también Eusebio, *Dem. Ev.*, 9; PG, XXII, 684 D; Gaudencio de Brescia, *Serm.* 2; PL, XX, 855 B.

[23] Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, pp. 22-23.

[1] Sobre el aspecto propiamente escatológico propio del judaísmo que considera la eternidad como un descanso sabático, véase H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, p. 215 ss; A.-G. Hebert, *The Throne of David*, pp. 147-149.

[2] Véase también 58, 13: "Si llamas al sábado delicias y lo honras sin obrar según tus caminos".

[3] H. Riesenfeld interpreta este pasaje en un sentido análogo al nuestro, considerando la escena como prefiguración del sábado escatológico y del banquete celeste (*Jésus transfiguré*, página 318). Pero este sábado se realiza en Cristo. Tendríamos aquí, pues, una alusión a la eucaristía dominical (Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, p. 60 ss.

[4] San Epifanio, comentando el pasaje, escribe: "El Hijo del hombre, dueño del sábado, se libera de él y nos da el gran Sábado, que es el Señor mismo, nuestro descanso y nuestro sabatismo" (*De Haer.*, LXVI, 84; PG, XLI, 165).

[5] Quizá podemos ver aquí una alusión a la prohibición de llevar una "carga" en día de sábado. Cristo es el verdadero sábado que libera de la verdadera carga, que es el pecado. Mediante una sutil paradoja, el descanso del sábado es presentado como una carga y el yugo de Cristo como un descanso. Así lo observó ya San Agustín, *Epist.*, II, 5, 10, 8.

[6] Véase A. Marmorstein, *Quelques problèmes d'ancienne apol. juive*, Rev. Ét. Juiv., 1914, p. 161. No obstante, ya Filón rechazaba esta tesis: "Dios nunca cesa de obrar, sino que, como es propio del fuego el calentar, así lo es de Dios el crear" (*Leg. All.*, I, 5-6).

[7] Es la idea expresada por el tema de Cristo como τέλος-αρχή, *sicut cardo*, que vimos en el ciclo de Noé.

[8] Véase la exégesis de este texto en Crisóstomo, *In Ep. ad Hebr.*, IV, 8; PG, LXIII, 55-58, donde distingue tres descansos: el de Dios, el de la Tierra prometida, el de Cristo.

[9] ¿Se ha de ver una alusión escatológica al "descanso" del séptimo día en las palabras de Pedro en la Transfiguración: "Buena cosa es estarnos aquí"? Tal es la seductora hipótesis de H. Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, p. 259). Pero no parece decisiva.

[10] A.-M. Dubarle, *Pascal et l'interprétation de l'Écriture*, R. S. P. T., 1941, p. 346 ss.

[11] Véase también Afraates, *Dem.*, XIII, 3; PS, I, 547; XIII, 9; 563.

[12] Véase Isaías 58, 13.

[13] La interpretación escatológica es propia de Ireneo y vie-

ne a ser un retorno a la tipología del judaísmo. Los primeros escritores cristianos habían mostrado que tal tipología se cumplía en Cristo. Ireneo muestra que también en el cristianismo subsiste una escatología. Ya vimos este aspecto de su pensamiento a propósito de los temas del paraíso y del diluvio. Sobre los orígenes judíos de esta tipología escatológica, véase H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, pp. 215 ss.

[14] Idéntica alusión a la *Epístola a los Hebreos* en *Contra Celsum*: "Larga, misteriosa (μυστικός), profunda y difícil sería la explicación de la creación del mundo y del día de descanso (*sabbatismus*) concedido luego al pueblo de Dios" (V, 59, Koetschau, 63, 2).

[15] Para Orígenes, el descanso simbolizado por el sábado es más el recogimiento de la contemplación que la abstención del pecado. La idea procede de Filón, *De Spec. leg.*, II, 64.

[16] Véase también *Ho. Lev.*, XIII, 5: "El número seis tiene cierta relación con este mundo"; *Ho. Jud.*, IV, 2: "La *sexena* es figura de este mundo, acabado en seis días".

CAPITULO XV: EL DOMINGO

[1] La palabra κυριακή aparece por primera vez en *Apoc.* 1, 9. Su equivalente latino es *dominicus dies* (Tertuliano, *De or.*, 23), de donde viene nuestro *domingo*.

[2] Véase Pierre Boyancé, *Le culte des Muses*, 1939, p. 210 ss. Cabría preguntarse en qué medida deforma Filón el sentido del sábado, al introducir en él la concepción aristotélica del descanso contemplativo. Y la cuestión es tanto más importante para nosotros cuanto que, a través de Eusebio, esta concepción aristotélica pasará del sábado al domingo. La noción (aristotélica) de contemplación (θεωρία) se irá sobreponiendo a la noción (bíblica) de espera. En la medida en que vaya desvaneciéndose el aspecto bíblico, podremos hablar de deformación; en la medida en que el aspecto aristotélico se limite a matizar el aspecto bíblico, sin suplantarlo, hablaremos de una encarnación contingente, pero legítima.

[3] *Apol.*, XLII, 2-4.

[4] Eusebio, *Vit. Const.*, IV, 18 (PG, XX, 1165, I, B-C): "(Constantino) estableció que el día que es verdaderamente el primero (πρώτη) y el supremo (κυρία), el día dominical y saludable, fuera considerado como día de oración... Prescribió que todos los que vivían bajo la autoridad romana hicieran fiesta los domingos e igualmente honrasen los viernes" (Véase Jean Gaudemet, *La législation religieuse de Constantin*, Rev. Hist. Egl. Fr., XXXIII, enero 1947, pp. 43 ss.).

[5] Véase Máximo de Tiro, XVII, 6. La palabra se repite en Gregorio de Nisa (PG, XLIV, 1194 D).

[6] Véase también Eusebio de Emesa, *Sobre el domingo,* PG, LXXXVI, 1413 ss.

[7] La expresión viene de Aristóteles a través de Eusebio, *Prep. Ev.* XIII, 12, 9-12. Pero éste identificaba el primer día con el sábado, no con el día siguiente al sábado.

[8] Recuérdese que, entre los nombres del Hijo, Justino incluye el de Día (*Dial.,* XXIV, 1; CXI, 13).

[9] Véase Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux,* Rev. Hist. Rel., 1931, p. 55; Schuerer, *Die siebentdegige Woche im Gebraucher der christlichen Kirche der ersten Jahr.,* Zeit. Neutest. Wiss., 1905, pp. 1 ss.

[10] Pudo haber también influencia de los neopitagóricos, para quienes el día de Saturno era el aniversario de la creación, de los *Saturnia regna.*

[11] Véase H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* pp. 141-149.

[12] *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe,* p. 314. Véase también F.-J. Doelger, *Die Achtzahl in der altchristlichen Symbolik,* Ant. und Christ., IV, 3, p. 181.

[13] H. H. Rowley, *The relevance of Apocalyptic,* p. 95.

[14] Véase Carl Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern,* página 279.

[15] Ignacio de Antioquía, *Magne.,* IX, 1.

[16] Véase también *Co. Ro.,* II, 13; *Ho. Lev.,* VIII, 4; *Co. Jo.,* II, 33.

[17] La esfera de las estrellas se considera a veces como la más elevada; a veces, en cambio, se admite por encima de ella una esfera superior. Sobre este punto, véase: Boyancé, *Etudes sur le songe de Scipion,* pp. 65-78. Esta última concepción aparece en la gnosis.

[18] Véase Doelger, *Die Achtzahl in der altchristlichen Symbbolik,* Ant. und Christ., IV, 3, p. 181.

[19] Véase F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée,* 174-175.

[20] Véase A. Delatte, *Etude sur la littérature pythagoricienne,* 232-245; A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre Waw,* 35-80; F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne,* pp. 358-386.

[21] Véase también *Strom.,* VI, 14; Staehlin, 485-486; VII, 10; St., 20 ss.

CAPITULO XVI: EL OCTAVO DIA

[1] Los *Salmos* a cuyo título alude el texto son el 6 y el 11: "para la ogdóada". Ya los gnósticos los interpretaban en tal sentido. Véase Ireneo, *Adv. haer.,* I, 18, 3. Idéntica inter-

pretación se refleja en los Padres: Eusebio, PG, XXIII, 120 A; Atanasio, PG, XXVII, 76 D; Dídimo, PG, XXXIX, 1176 A; Asterio, PG, XL, 444-449; Crisóstomo, PG, LV, 543 A.

[2] El motivo aparece ya en Filón (*De opif.*, 100; *De Dec.*, 106); es el resultado de una fusión del tema pitagórico del número siete como ἄρχων (Filolaos, citado por Lido, *De mensibus*, II, 12) y el tema bíblico del primer día αρχὴ. Clemente de Alejandría es el primero en aplicar al octavo día el título de ἄρχων. Es preciso reconocer, como atinadamente ha observado Reitzenstein (*Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, página 351), que la idea del octavo día, repetición del primero después de la semana, es mucho más normal que la del séptimo día idéntico al primero.

[3] Esto procede directamente del pitagorismo. Así, en el *De mensibus* de Lido, leemos: "El primer día, según los pitagóricos, debe ser llamado uno (μία) de la mónada, no primero (πρώτη) de la hebdómada, porque es único e incomunicable a los otros" (II, 4; Wuensch, p. 21). Es un caso interesante de combinación del texto bíblico μία ἡμέρα, *Gén.* 1, 5) con una interpretación pitagórica. Véase Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme*, pp. 35-36.

[4] *De spec. leg.*, II, 56; *De opif.*, 111; *De Dec.*, 103.

[5] *De spec. leg.*, 59; *De opif.*, 103.

[6] Sobre la "tetractys", véase A. Delatte. *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, pp. 249-268.

[7] Véase Justino: "Dios ordenó amasar una nueva levadura después de los siete días de los ácimos, lo cual significa la práctica de las obras nuevas" (*Dial.*, XIV, 3).

[8] Posteriormente, esta interpretación aparece en Crisóstomo, PG, LV, 543 D; Agustín, PL, XXXIII, 215.

[9] G.-F. Moore, *Judaïsm*, II, 16; Bacher, *Agada der Tannaïten*, I, 156; Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 242.

[10] Los exegetas modernos ignoran el significado del versículo. Cfr. H. Kruse, *Da partem septem necnon et octo*, Verbum Domini, 1949, pp. 164-169.

[11] PG, XXIX, 52 B.

[12] Véase también PG, XLVI, 1184 D.

[13] Véase también sobre este punto Orígenes, *Ho. Ex.*, VII, 6, que interpreta los seis días como el tiempo del mundo en que se recogen los méritos; Cirilo Alej., *Glaphyres*; PL, LXIX, 460 C, ve en ellos la imagen de la ley que nosotros no rechazamos ni aun después de entrar en el sábado espiritual, que es Cristo.

[14] Filón, *De Spec. leg.*, II, 162.

[15] Esto se encuentra también en Filón, *De Op.*, 26, que depende, por cierto, de Platón.

[16] H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée*, p. 6; E. von

Ivanka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, Scholastik, 1936, pp. 185 ss.; Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 139.

[17] Cfr. *The meaning of time in the Ancient World*, New Scholasticism, enero 1947, pp. 1 ss.

[18] Véase, en el mismo sentido, *Ho. Cant.*, XV; PG, XLIV, 1116 A-C.

[19] Véase *Platonisme et Théologie mystique*, pp. 52-65 (túnicas de piel); 104-105 (pureza); 114-119 (dignidad real).

[20] Esta tradición oriental se encuentra también en San Ambrosio (*Exp. Luc.*, VIII, 23; CSEL, XXXII, 401). Cfr. F.-J. Doelger, *Die Symbolik der Achtzahl in den Schriften des Ambrosius*, Ant. Christ., IV, 3, pp. 160-165.

[21] Eusebio, *Hist. Eccl.*, III, 39.

[22] *Adv. haer.*, V, 28, 3; 33, 2.

[23] *Co. Dan.*, IV, 23-24.

[24] *Adv. Marc.*, IV, 39; *De An.*, XXXVII, 4. Véase J.-H. Waszink, *Tertulliani De Anima*, pp. 428-429, y *Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzchl*. Pisciculo, pp. 276 ss.

[25] Cfr. J. Daniélou, *La typologie millénariste de la Semaine dans le christianisme primitif*, Vigiliae christianae, 1948, I, páginas 1-16.

[26] La esencia del milenarismo es la concepción de un reino glorioso, en la tierra, de Cristo y de los santos, correspondiente al séptimo milenio antes del octavo día, que es la vida eterna.

[27] Véase, por ejemplo, Orígenes, *Co. Mth.*, XV, 32, quien presenta esta interpretación como procedente de los "presbíteros".

[28] Pseudo-Crisóstomo, PG, LIX, 724 B: sigue a Orígenes.

[29] *Co. Dan.*, IV, 24.

[30] *De div. Inst.*, VII, 14.

[31] IV, 20-21, Véase *supra*, p. 119.

[32] PG, XLIV, 404 A.

[33] Véase otro importante pasaje en *Epist.*, LV, 13-23, donde el octavo día es presentado como revelación de la resurrección.

[34] *Le Christ et le temps*, traducción francesa, 1947, página 107.

[35] La idea aparece ya en San Ambrosio: "Podríamos entender los seis días como seis milenios, pero preferimos tomarlos en sentido simbólico" (*Exp. Luc.*, VII, 7; CSEL, XXXII, página 285).

[36] *Diálogo*, XII, 3.

CAPITULO XVII: PASCUA

[1] Cfr. *supra*, p. 278.
[2] Véase Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, pp. 149 ss.
[3] Véase Cirilo de Jerusalén, PG, XXXIII, 836 A-B.
[4] Sobre la *ecphrasis* en los Padres de la Iglesia, véase L. Méridier, *L'influence de la Seconde Sophistique sur l'oeuvre de saint Grégoire de Nysse*, pp. 139 ss.
[5] Véase también Gregorio de Elvira, *Tractus*, ed. Batiffol, páginas 100, 15 ss.; Zenón de Verona, *Tract.*, II, 46; PL, XI, 500-502.
[6] Quizá se encuentra ya en el Nuevo Testamento. El Evangelio de Juan, en efecto, donde los números son con frecuencia simbólicos, observa que la entrada de Jesús en Jerusalén antes de su Pasión tuvo lugar el décimo día de Nisán (*Jn.*, 12, 1).
[7] Véase también *La contemplación detallada de la Pascua*, en los *Spuria* de San Cirilo (PG, LXXVII, 1204 A-D).
[8] Véase E.-G. Selwyn, *The first Epistle of saint Peter*, páginas 145-146.
[9] San Cipriano une ambas interpretaciones al considerar la muerte de Cristo al atardecer como figura "del atardecer del mundo" (*Epist.*, LXIII, 16; CSEL, 714).
[10] Véase H. Rahner, *Mysterium lunae*, Zeitsch. Kath. Theol., 1939, 311-349, 428-442; 1940, 61-80, 121-131.
[11] Véase B. Capelle, *L'Exultei pascal oeuvre de saint Ambroise*, Misc. Mercati, I, pp. 226 ss.
[12] M. Eliade, *Histoire des religions*, pp. 164-165.
[13] F. Cumont, *Le symbolisme funéraire chez les romains*, páginas 181 ss.
[14] Véase J. Daniélou, *The problem of symbolism*, Thought, 1950, pp. 423 ss.

CAPITULO XVIII: ASCENSION

[1] Véase B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, 1949.
[2] Hemos visto que se daba también cierta relación con la ascensión de Elías, que nos introduce en otro orden de ideas. Cfr. *supra*, p. 157.
[3] Véase también Cipriano, *Testimonia*, II, 29; Atanasio, *Ad Marc.*, 8, 23, 26.

[4] Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*. Eph. lo., 1939, pp. 13 ss.

[5] Jean Daniélou, *Origène*, pp. 236-237. Véase también Cirilo de Jerusalén, XXXIII, 857.

[6] Véase también Gregorio de Nacianzo, PG, XXXVI, 657 B.

[7] Véase *supra*, p. 285. Obsérvese que, en este pasaje, San Ambrosio ve en el bautismo una configuración con la Ascensión, lo cual prueba una vez más la coincidencia del espíritu sacramentario con el aspecto festivo.

[8] Para Justino, el *kerigma* es esencialmente el testimonio que de Cristo da el Antiguo Testamento, "el significado cristológico de la Escritura" (H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, Rech. Sc. Rel., 1949, p. 248).

[9] Véase P. Benoît, *L'Ascension*, en Revue biblique, 1949, páginas 162 y ss.

[10] Omitimos los pasajes donde se cita el salmo como prueba de la divinidad de Cristo sin referencia a la Ascensión.

[11] Donatien Mollat, *Jugement dans le Nouveau Testament*, S. D. B., IV (1949), col. 1350-1354.

[12] Véase A.-M. Vitti, *L'Ascensione nella lettera agli Ebrei*, S. Paolo, Roma, 1936, p. 156.

[13] Véase Cirilo de Jerusalén, XXXIII, 472 A, 860-864.

[14] Véase Jean Daniélou, *Le mystère de l'Avent*, pp. 160-176.

[15] *L'hymne au Christ serviteur de Dieu*, en Miscellanea de Meyer, I, pp. 176 ss.

[16] La aplicación del salmo de Pentecostés se remonta a la sinagoga. Véase A. Guilding, *Some lectionary allusions in the Psalter*, J. T. S., 1952, 48-55.

[17] *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, p. 15.

[18] B. Fischer demuestra que a la misma intención obedecen otras modificaciones de los salmos. Por ejemplo, la adición "*a ligno*", en el versículo 10 del salmo 95 (*Dominus regnavit*), cuya intención cristológica y estaurocéntrica es evidente.

[19] F. J. Doelger, *Sol Salutis*, pp. 210-211.

[20] E. Peterson, *La croce e la preghiera verso l'Oriente*, Ephemerides liturgicae, LIX (1945), pp. 52 ss.

[21] Véase *supra*, pp. 47 ss.

[22] Jean Daniélou, *Origène*, 226-229.

[23] Prescindimos del *Salmo 46*, del que, a pesar de su importancia en la actual liturgia romana, no poseemos testimonios que se remonten a los tiempos apostólicos.

[24] Pedersen, *Israël*, II, p. 437. Podechard (*Le Psautier*, I, 1949, p. 117) admite que el salmo "pudo adquirir un alcance escatológico" ya en el Antiguo Testamento.

[25] Erik Peterson, *Theologische Traktate*, pp. 330 ss.

[26] *Einleitung in die Psalmen*, 1928, pp. 79-80.

[27] Balthasar Fischer, *loc. cit.*, p. 8. Véase también Wer-

ner Bieder. *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J. C.*, 1949, página 82.

[28] Pedersen, *Israël,* II, pp. 430-431.

[29] H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré,* p. 142.

[30] Gunkel, *Einleitung in die Psalmen,* pp. 97-98.

[31] El nuevo Salterio traduce: *per desertum.*

CAPITULO XIX: PENTECOSTES

[1] Ch. Martin, *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople,* Rev. Hist. Eccle., 1937, p. 263.

[2] Atanasio designa todo este tiempo mediante la expresión "gran domingo" (XXVI, 1366 A).

[3] *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier.* Jahr. Lit. Wis., XIV, 1938, p. 58.

[4] Baumstack, *Liturgie comparée,* p. 168.

[5] Pedersen, *Isräel,* II, pp. 415-418.

[6] La primera idea aparece ya en un fragmento de Hipólito, citado por Teodoreto: "Pentecostés es figura del Reino de los cielos, pues Cristo subió a su Padre habiendo ofrecido su Humanidad como don a Dios" (Achelis, 122, 10-11). Cfr. *I Cor.* 15, 20.

[7] *Stromata,* VI, 11; Staehlin, p. 475.

[8] Véase Jean Daniélou, *Origène,* pp. 279-281.

[9] Más evidente resulta la alusión al simbolismo del número cincuenta como remisión en el mandato de Cristo de perdonar "setenta veces siete veces" $=(50\times 10 - 10)$ (*Mt.*, 18, 22).

[10] Véase también Gregorio de Nacianzo, *In Pent.*, 3; PG, XXXVI, 432 A; Hilario, *Tract. Ps.*; PL, IX, 520 B.

[11] Ambrosio, *Exp. Luc.*: "Durante esos cincuenta días, la Iglesia ignora el ayuno, como en el domingo, siendo todos ellos como otros tantos domingos" (VIII, 25).

[12] Véase *supra*, p. 382.

[13] G.-F. Moore, *Judaïsm*, II, pp. 48 ss.; Bonsirven, *Le Judaïsme au temps du Christ,* II, p. 123.

[14] Véase la demostración de Agustín, XXXIII, 219 C-D.

[15] Véase también *La Ciudad de Dios*, XVI, 43; PL, 522 A: "El Espíritu Santo es llamado dedo de Dios en el *Evangelio*, para recordarnos el acontecimiento prefigurativo".

[1] Sobre la palabra σκηνοπηγία, véase A. Deissmann, *Licht von Osten*, 1909, p. 81.

[2] Pedersen, *Israël*, II, pp. 418-425.

[3] Strack-Billerbeck, II, pp. 774-812.

[4] No obstante, Harald Riesenfeld va, sin duda, demasiado lejos cuando habla de una "racionalización teológica secundaria" (*Jésus transfiguré*, p. 147).

[5] Y también en la tradición rabínica, Strack-Billerbeck, II, 778.

[6] B. Zielinski, *De transfigurationis sensu*, Verbum Domini, 1948, p. 34.

[7] Harald Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, p. 189; Bonsirven, *Judaïsme palestinien*, I, 522; Harald Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, p. 54.

[8] *Loc. cit.*, p. 195.

[9] *Loc. cit.*, p. 197.

[10] Mowinckel, *Psalmenstudien*; Engnell, *Studies in divine Kingship*.

[11] Herkenne, *Das Buch der Psalmen*, pp. 378-380.

[12] Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, p. 36.

[13] Véase también Dídimo, *De Trin.*, 2; PG, XXXIX, 721 A.

[14] Sobre la simbólica de los sauces, véase Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, pp. 370 ss.

[15] Strack-Billerbeck, II, 9, 783.

[16] H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, p. 197.

[17] H. Riesenfeld, *loc. cit.*, p. 24; Volz, *Das Neujahrsfest Iahweh*, pp. 35 ss.

[18] El *lulab* y el *etrog*, reproducidos en algunos monumentos funerarios judíos, significan sin duda la resurrección. Riesenfeld, *loc. cit.*, p. 36.

[19] Riesenfeld, *loc. cit.*, p. 277.

[20] Zielinski, *De Transfigurationis sensu*, Verbum Domini, 1948, p. 34. Nehemías (8, 15) alude a la relación de la montaña con la fiesta de los Tabernáculos: "Subid a la montaña y llevad ramas para construir los tabernáculos".

[21] *Loc. cit.*, p. 258.

[22] 2 *Petr.* 1, 18 indica claramente la relación de la Transfiguración con la Parusía.

[23] Véase Hilario, *Co. Mth.*, XXI, 2; PL, IX, 1035.

[24] Sólo San Juan observa que, en la escena de los Ramos, se trataba de palmas y que éstas eran llevadas en la mano (12, 13).

[25] Sobre las diversas interpretaciones de este versículo, véase

Hugo Rahner, *Flumina de ventre Christi*, Bíblica, 1941, 269 ss.

[26] La misma idea aparece en Cirilo de Alejandría: "La fuente de agua de la fiesta de los Tabernáculos es el Cristo espiritual y celeste, que riega con las fuentes de lo alto a quienes lo reciben" (*De Ad.*; LXVIII, 1109 A).

[27] Como se ve, Gregorio sabe que el *Salmo 117* pertenece a la liturgia de la fiesta de los Tabernáculos.

[28] "Las prescripciones del Levítico referentes a la fiesta de los Tabernáculos prefiguran la resurrección de nuestros cuerpos" (*Conv.* 113, 24). La comparación de los cuerpos con los tabernáculos (=tiendas) parece derivar de Platón (*Axiochos*, 365 E). Luego, pasó a la *Sabiduría griega* (9, 15), de donde pudo tomarla San Pablo (*2 Cor.*, 5, 2-8).

[29] Eusebio (*Dem. Ev.*, 9; PG, XXVII, 1173 D) llama al cuerpo de Cristo σκήνωμα.

[30] Véase Hilario, *In Psalm*, CXXXVI; PL, IX, 780 B.

[31] Jean Daniélou, *Trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse*, Rech. Sc. Relig., 1940, pp. 348 ss.

[32] Por lo que se refiere a la relación de la Entrada de Jesús el domingo de Ramos con la fiesta de los Tabernáculos, su valor sería mayor si, como sugiere T.-W. Manson, la entrada de Cristo en Jerusalén hubiera tenido lugar con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos (*The cleaning of Temple*, Bull. John Ryland, 1951, pp. 271 ss.

INDICE DE MATERIAS

INDICE DE AUTORES MODERNOS